زياد بوعقل

ابن رشد:
الفيلسوف والشريعة

تحقيق وتفسير مختصر المستصفى

نقلته إلى العربية: رلى ذيبان





ابن رشد: الفيلسوف والشريعة

زياد بوعقل

ابن رشد: الفيلسوف والشريعة

تحقيق وتفسير مختصر المستصفى

نقلته إلى العربية

رلى ذبيان

دار الفارابي

الكتاب: ابن رشد: الفيلسوف والشريعة

المؤلف: زياد بوعقل

نقلته إلى العربية: رلى ذبيان

الناشر: دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان

ت: ٣٠١٤٦١(٠١) - فاكس: ٣٠٧٧٧٥(٠١)

ص.ب: ١١/٣١٨١ - الرمز البريدي: ٢١٣٠ ١١٠٧

www.dar-alfarabi.com

e-mail: info@dar-alfarabi.com

الطبعة الأولى: تشرين الثاني ٢٠١٩

ISBN: 978-614-485-040-4

توطئة للترجمة العربية

يحتل ابن رشد مكانة مهمة في المتخيل الفلسفي العربي والغربي. فمنذ نهاية القرن التاسع عشر، مع بدايات الاستشراق، تم التركيز على العلاقة التي رسمها بين الدين والفلسفة خصوصاً في فصل المقال، وعلى انتقاده تكفير الغزالي للفلاسفة. ومنذ البدء، وضعت الحداثة ابن رشد في خانة الفلسفة والعقل والتنوير، والغزالي في خانة الدين والنقل والتكفير. وهذا الدور الذي لعبه ابن رشد، والذي أسهم فيلم يوسف شاهين (المصير) في تسويقه يختصر، لوحده، نظرة استشراقيّة للفكر العربي تفصل فصلاً قاطعاً ما بين الفلسفة المستوحاة من الفكر الإغريقي بوصفها مجدّدة ومبشّرة بالحداثة والفكر العربي الإسلامي بوصفه فكراً تقليدياً. فجُعل من ابن رشد وأمثاله استثناء تنويرياً من ناحية طروحاته الدينية والسياسية والاجتماعية في محيط ظلامي.

وإن كنا لا نريد التخفيف من أهمية فيلسوف قرطبة، ولا من الدروس التي يمكن لنا أن نأخذها عنه فيما يخص علاقة الدين بالفكر والفلسفة، ولا حتى من أهميّة هذا التمييز الذي يصرّ عليه الفلاسفة أنفسهم بين صناعتهم البرهانية وصناعة سائر مفكري عصرهم بوصفها غير علمية، فإننا نعتقد أن هذا الشرخ بين الفلسفة والفكر العربي غير الفلسفي يسيء الفهم للعلاقة التي تربط الفلسفة العربية بمحيطها الحضاري، وتأثير هذه الحضارة في فكر الفلاسفة الهيلينيين نحو الفارابي وابن سينا وابن رشد. فمن ميزات الخطاب الفلسفي بشكل عام أنه يعزل نفسه عن محيطه، ويتنزّه عن أي خطاب آخر ليكسب رهجة لاتاريخية ويتموضع كحاكم نهائي لكل العلوم والصناعات الأخرى. وقد جُعِل هذا الفصل الذي يشكّل ميزة من "أسلوب" الفلاسفة أساسًا نصيًّا وتاريخيًّا لقراءات ركّزت على الفصل بين الفلسفة العربية ومحيطها الحضاري، لذلك على مؤرخي الفلسفة في نظرنا أن يلقوا الضوء

على كل ما يكوّن، بشكل واع أو لاواع، محيط فكر فلسفي في حقبة ما ليجعلوا من الفلسفة جزءًا من منظومة فكرية تتخطاها، وخطاباً يتواصل مباشرة أو غير مباشرة مع سائر الخطابات الموجودة في حقبة معينة.

من هذا المنطلق، نشأ مشروع هذا الكتاب، أي بهدف النظر إلى نص كتبه فيلسوف قرطبة ومفسّر أرسطو في علم من العلوم الإسلامية يعرض ويناقش فيه مسائل طرحها خصمه الأكبر أبو حامد الغزالي. وأخذت هذه الدراسة التي شكّلت، في بادئ الأمر، أطروحة دكتوراه في مدرسة الدراسات العليا في باريس شكل دراسة تقليدية في علوم تاريخ الفلسفة تتكوّن من تحقيق لمخطوط الاسكوريال مرفقاً بترجمة فرنسية ومقدمة وتفسير، عمد إلى تسليط الضوء على أهمّ المسائل النظرية التي تمتّ بصلة لفكر ابن رشد الفلسفي، سواءٌ أكان منطقياً أو سياسيا أو ميتافيزيقياً، وبعلاقته مع الغزالي. وقادتني أهمية أصول الفقه ومسائلها النظرية التي تشكل بحدّ ذاتها فلسفة للقانون واللغة نشأت وتطورت في ظلّ الحضارة العربية الإسلامية إلى التركيز على أدق المسائل وأكثرها تقنية خصوصاً في تفسير النص بهدف عرضها للقارئ الفرنسي، مع الإشارة بأنّ هذا العلم يحظى، منذ عقود قليلة، باعتناء كبير من قبل الباحثين في الجامعات الغربية وذلك لحداثته ولشبه مسائله بمسائل فلسفية وفكرية معاصرة (كنظرته البراغماتية للغة أو معالجته لمسائل فقهية نظرية ومنطقية أو جدلية) كانت قد تبلورت منذ قرون في الحضارة العربية الإسلامية بشكل مواز للفكر الأرسطي. وسيجد القارئ العربي في هذه الترجمة مقدمة تسبق نص ابن رشد وتعرض لأهمّ المسائل المطروحة، وهي تشكّل دراسة مستقلّة يمكن قراءتها دون التطرّق إلى نص ابن رشد. أمّا التفسير الذي يلي النص والذي يقارنه مع نص الغزالي وسائر نصوص الفيلسوف، فهو يتوجّه، بشكل أساسي، إلى القرّاء الذين يريدون التعمق في بعض المسائل المطروحة في النص وإلى الباحثين في مجال الدراسات الرشديّة، وقد نقّحته وعدّلته ليتلاءم وتطلّعات القارئ العربي.

ولعلّ هذه الترجمة العربية تسهم في إنذار القارئ المهتم بالعلوم الفلسفية بأهمية أصول الفقه في المنظومة العلمية العربية الإسلامية وبتأثيرها وتأثّرها بالفكر الفلسفي لابن رشد ولسائر الفلاسفة. فلا يمكن فهم ما يقوله ابن رشد على سبيل المثال في شروحه

لكتاب الخطابة لأرسطو عن الدين والإجماع والشهادات والتواتر من دون العودة إلى فكره الأصولي. ما حاولت إظهاره في هذا الكتاب هو أنّ الفلاسفة، عندما يتطرّقون في كتبهم لمسائل دينية، يستوحون من معرفتهم بهذا العلم الذي احتلّ، منذ القرن العاشر، مكانة مميّزة جعلت منه نوعاً من مقدّمة لسائر العلوم الدينية تُعالَج فيها مسائل نظرية ولغوية وعلومية. فمن هذا المنطلق، إنّ دراسة نص عن أصول الفقه كتبه فيلسوف كابن رشد يلقي الضوء على كل هذا المخزون العلمي البديهي المحيط به وبسائر فلاسفة عصره، والذي يشكّل ثقافة عامّة جماعيّة حاول، هو نفسه، نقلها إلى معاصريه عبر هذا المختصر.

زياد بو عقل

باريس، أيلول ٢٠١٩



مقدمة

فرغ ابن رشد من تحبير **مُخْتَصَر المُسْتَصْفى** في خِتام العام ٥٥٢ للهجرة (١١٥٨ للميلاد)، ما يحملنا على الاستنتاج أنّ هذا النصّ الذي أنجزه الفيلسوف في صِباه، معاصر لكل من **مختَصَرَيّ المنطق والمَجَسْطي** وكتاب النفس، كما **الضروري في النحو** الذي اكتُشِف وحقّق مؤخراً[١]. ويندرج **مختصر المستصفى** في مشروع المختصرات التي عمل ابن رشد عليها خلال هذه الحِقبة، وإن سبق بقليل مشروع الجوامِع، الذي استهَلَّ في العام ١١٥٨م، بالمصنّفات في الفلسفة الطبيعية[٢]. فبَدءاً من المقطع الافتتاحي للنصّ، نَلْحَظ العلامة الفارقة التي دمغت «الضروريات» في تلك المرحلة، وهي الهادفة إلى استخراج «جملة كافية» من المعرفة في كل العلوم المعنيّة. ويجد هذا الاكتفاء «بما هو ضروري» الذي أملته الأزمة العاصفة يومذاك بالأندلس، ما يمثّله في **مختصر المَجَسْطي**، حيث تبرز صورة الرجل الذي التهب منزله بالنيران، وراح يسعى جاهداً لإنقاذ «أكثر الأشياء قيمة في نظره بين تلك الضرورية للحياة»[٣]. وبناء على ما يقوله ابن رشد في مؤلّف آخر، فإن الهدف من

(١) انظر: ابن رشد، **الضروري في صناعة النحو**، طبعة وُلْد شيخ سيدِيّا، نواكشوت، ٢٠٠٠.

(٢) انظر: العَلَوِيّ جمال الدين، **المتن الرشدي. مدخل لقراءة جديدة**، الدار البيضاء، دار توبكال للنصر، مجموعة «المعرفة الفلسفية»، ١٩٨٦، ص ٢١٤.

(٣) انظر:

Lay J., «Un Averroès Hebraicus inédit: l'Abrégé de l'Almageste», in A. Bazzana, N. Bériou et P. Guichard (dir.), *Averroès et l'averroïsme (XIIe, XVe siècles). Un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et à Padove.* Presses universitaires de Lyon, 2005, p. .207

هذه التوليفة من المصنَّفات، يكمُن في إمداد القارئ بما هو ضروري لإتمام كمالية إنسانية أولى بانتظار حلول إمكانية الشروع في بيان أكثر وضوحاً وعمقاً. فأتَتِ النتيجة الكليّة على شكل مشروع موسوعي، يغطّي جُملة من العلوم تتقاطع فيها العلوم الكونيّة والعلوم الخاصة بالحضارة العربية الإسلامية. ومن هنا، شكّل كل من المنطق وعلم النفس والفِلاكَة والنحو وأصول الفقه الأساس الذي ارتأى ابن رشد لزوميّته لأهل العلم والفكر من أبناء المدينة في زمانه. ولكي يستهلّ عرض أصول الفقه، اختار أن يختصر **المستصفى من علم الأصول** لصاحبه الغزالي، وهو درس أملاه حجَّة الإسلام الأشْعَري الكبير على تلاميذه لخمسين سنة خلت[٤].

ومن شأن السّياق التاريخي أن يسهم في شرح القرار القاضي بإدماج أصول الفقه في جُملة العلوم الضرورية وباختيار خلاصة الغزالي لإتمام هذا الغرض. إذ كان لوصول الموحّدين إلى السلطة، باجْتِثاث من ابن تومَرْت (المتوفّى في العام ٥٢٤هـ/ ١١٣٠م)، أن سَجّل افتتاناً في الأندلس بأصول الفقه التي طالما أهملت خلال عهد المرابطين، لمصلحة تمسّك مُتَعَنِّت فيه بالفقه المالكي أو المالكِيّة. ولعلّ في التلميح الماثل في خاتمة النصّ إلى الحِقبة المنصرمة التي «افتقرت إلى مجتهدين»، ما يدعو إلى قراءته بوصفه نقداً للنظام السابق وتقريظاً مُضمَراً للموحّدين[٥]. إذ كان ابن رشد من عِداد تلك الكوادر الشابة التي انضوت في السلطة الجديدة؛ بل إنه من المحتمل أن يكون قد شارك، خلال العام ٥٤٦هـ/ ١١٥١م،

---

(٤) فرغ الغزالي من تحبير نصّه في السادس من شهر محرّم ٥٠٣هـ/ ٥ آب/ أغسطس ١١٠٩م، وذلك بحسب خاتمة الكتاب. انظر **المستصفى من علم الأصول**، المجلد الثاني، ص ٤٩١.

إن الإسنادات إلى **المستصفى** تحيل تلاحقاً إلى مجلّدَيْ وصفحات وأسطر طبعة بيروت التي يعتمدها هذا العمل كمرجع: **المستصفى من علم الأصول**، للإمام الغَزَالي أبي حامِد محمّد بن محمّد (٤٥٠ - ٥٠٥هـ)، مجلدان، تحقيق وتعليق الدكتور محمد سليمان الأشقر، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧. وثمّة طبعة أكثر حداثة في أربعة مجلدات حقِّقت في المدينة المنوّرة على يدّ ح. ابن زهير حافظ (منشورات الجامعة الإسلامية - كليّات الشريعة، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢-١٩٩٣م).

(٥) انظر: **مختصر المستصفى**، المقطع ٣٠٧.

بحملة إلى إشبيليّة لمبايعة عبد المؤمن (المتوفّى سنة ٥٥٨هـ/ ١١٦٣م)، خليفة ابن تومَرْت. وخلال إقامته في مراكش، التي طالت حتى العام ٥٤٨هت/ ١١٥٣م، انكبَّ ابن رشد على قراءة مصنّفات المهديّ، وعلى تحرير (لم ينشَر بعد) في عقيدته[٦]. أما فيما يتعلق بـ **المستصفى**، فإنه يقع بين النصوص التي ارتأى ابن خلدون أن يرى فيها النصوص المتميزة بالأهمية القصوى في علم أصول الفقه وأغلبها تمثيلاً لما أسماه «طريقة المتكلّمين»[٧]. وفي الأندلس، كان هذا واحداً من أكثر المؤلفات شيوعاً في عصر الموحّدين، وهو حَظِيَ باعتبار عزَّزته الأسطورة القائلة بلقاء في المَشْرق بين المهدِيّ وحجّة الإسلام[٨].

إن هوية صاحب **المستصفى** والحيّز الذي يشغله في فكر ابن رشد، يدرِجان نصَّ الفُتُوَّة هذا في إشكالية مزدوجة. فمن جهة، يطرح الطابع الديني لأصول الفقه، جملة من المسائل الوثيقة الصِّلة بمكانة العلوم الدينية في فكر ابن رشد، وبموقفه حِيال الشريعة وبالارتباط بين العقل والنقل في استمرارية للإشكاليات الماثلة في نصٍّ كـ **فصل المقال**. بكلام آخر: أيحمل **مختصر المستصفى** دَمْغَة الفيلسوف أم أنه نصّ تقليدي في أصول الفقه، بحيث لا يظهر أي رابط له بجملة مدوّنة ابن رشد الفلسفية؟ ومن جهة أخرى، وبمعزل عن الترحيب الذي لقِيَه **المستصفى** في الأندلس، فإنَّ خِيار الغزالي يطرح مسألة الدور الذي لعبه أبو حامد في تكوين فكر ابن رشد ونشأة الخصومة التي وضعت المفكرَيْن في التناظر والتناقض. فإلى أيّ مدى يستبق هذا النصّ الجدل الذي سيحفِّز **تهافت التهافت** عليه، والنقد الموصول الذي

---

(٦) انظر: م. بن شريفه، **ابن رشد الحافظ. سيرة وثائقية**، ١٩٩٩، ص ٤٦-٤٧. وفي شأن تأثير ابن تومرت على الطابع الفقهي لفكر ابن رشد، انظر:

Geoffroy M., «L'almohadisme théologique d'Averroès (Ibn Rusd)», *in Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1999, no. 66, pp. 9-46.

(٧) انظر: ابن خلدون، **المقدمة**، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٧٨، ص ٤٥٤-٤٥٥.

(٨) في شأن موثوقية هذا الحدث التاريخي، انظر:

Griffel F., *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2009, p. 77.

يتناول به ابن رشد، في مجمل نتاجه، علم الكلام وممثّله الأكثر رِفْعَةً وبروزاً؟ أيسعنا أن نقع في **مختصر المستصفى** على أثر يؤشّر إلى التناقض بين رؤيتَيْن مختلفتَيْن في الشريعة، أي رؤية أرسطوطاليسي ورؤية أشعري، أو أن **مختصر** ابن رشد ما هو إلا اختصارٌ وفيٌّ لـ **مستصفى** الغزالي، أُسوة بالمختصرات الوارد ذكرها في المسارد الفِهْرِسيّة التي زخرت بها تلك الحِقبة؟

إننا في هذه الدراسة التي توطّئ لتحقيق هذا المؤلَّف الرُّشْدي، نسعى إلى الإجابة عن هذه الأسئلة، عبر مقابلة بعض الإشكاليات الأكثر نتوءاً في كلا المصنّفين مع بعضها الآخر، وعبر مقارنة **المختصر** بنصوص أخرى كتبها ابن رشد. يسعنا القول على الفور إن **مختصر المستصفى** هو، قبل أي شيء آخر، توليفة جَمْعِيّة لنصّ الأصل، تزوّد القارئ بالوسائل الضامنة له تموضعاً أفضل في خِضَمّ المسائل الشرعية العديدة التي يقاربها الغزالي، والتي أسهمت النبرة الجدالية المنتَصرة للأشعرية في جعلها أكثر إبهاماً وإرباكاً. إذ ثَمّة مقاطع من نصّ الغزالي تعطي لقارئها انطباعاً بالفوضى: فهو يجد فيها استطرادات كلامية، وتكراراً لبعض المسائل أو لفّات وعَطْفات بلاغية، يجد **المختصر** لها علاجاً عبر استخراج سياق الكلام وإبرازه، أو عبر إقصاء كل ما لا يتعلّق بأصول الفقه، أو عبر قَصْر العديد من المسائل على الجوهري فيها، بحيث يتمكن القارئ من أن يستنتج منها كل المسائل الأخرى. وفي هذا السياق، تجدر الإشارة إلى أن نصّ ابن رشد يحتوي ملاحظات منتظمة تؤكد هذه المقاربة. ذلك أن تقليص عدد الأسئلة في علم مخصَّص لمبادئ منظومة ما، وإن كان يفترض به أن يسمح للقارئ باستنتاج مجموع المشتقات منها، إلا أنه لا يؤدي وظيفة اتفاقيّة أو عرضِيّة ذات طابع تعليمي أو آخر بلاغي، بل إنه يندرج في نوع من الإتقان الداخلي لهذه المنظومة، بحيث يحقّق اقتصاداً أكبر في الكلام وفاعليّة أفضل في إيصال مضمونه إلى مُتَلَقّيه.

ثمّة إرادة صريحة واضحة لدى ابن رشد بالامتثال لأعراف أهل السُّنَّة، ومَنْ يبحث عن دلالة على الجِدَّة أو الابتكار الفلسفي في كل صفحة من النصّ أو عن دلالة على طريقة مختلفة جذرياً عن الطريقة التقليدية المعتمدة في كتابة نظرية في أصول الفقه، إنما يبحث سدىً.

وباستثناء بعض المسائل الفلسفية بالكامل، كمسألة الحقائق التاريخية أو تلك المتعلقة باكتساب الأفعال (اللتين نتطرّق إليهما في الفصل الأول من دراستنا هذه)، يؤْثر ابن رشد، على الدوام، اعتماد خِيارات من تلك المتوافرة في عصره. وهو، عندما ينكبّ على مسألتين بمثل جوهرية مسألة الاجتهاد (التي نتصدّى لها في الفصل الثالث)، ومسألة القياس (في الفصل الثاني) ليتناول بالنقد حُجَج الغزالي، فإنه يؤثر في الحالة الأولى اعتماد حلول أمكن له الوقوع عليها عند غيره من المفكرين، كابن تومَرْت أو الجُوَيْنِيّ (في الوقت عينه الذي يتوسع في حيثية أو أخرى يقدّمها بوصفها مبتكرة). وفي الحالة الثانية، يُقْبِل على المآخِذ التي أمكن لأنصار الظاهرية أن يتناولوا فيها الأشعريين، فيما يتعلق باستعمال القياس الشرعي. إن وجود الظاهرية في **مختصر المستصفى** يستحق مع ذلك أن يُسْبَر في دراسة معمّقة على حدة، غير أن خيارنا في التركيز هنا على الاختلافات كما تظهر في المصنّفَيْن، يستهدف إمداد هذه الاختلافات بالمعنى في السياق العام للمنظومتَيْن. ومن شأن هذا البعد أن يجد له ما يسوّغه في واقع أن الفيلسوف، وعلى الرغم من أن غرضه الأول يقتضي استخراج خلاصة وافية للعلم، كان مدركاً أنه يحلل نصّاً كتبه أشعري: ذلك أن النقد الذي يتناول فيه أبا حسن الأشعري في شأن اكتسابَ الأفعال، موجود في مكان آخر من مدوّنته، والنقد الذي يتناول فيه القسم الأخير من النصّ في التعسّفية التي يدخلها الموقف التصويبي للغزالي في الشريعة، يتضمّن إيحاءً أشمل إلى الفكر الأشعري. يلتقي هذا النقد الأخير، على سبيل المثال، بالنقد الذي تتناول فيه ابن تومَرْت المسألة عينها[9]. لكن، وبمعزل عن المصدر الذي نهل منه ابن رشد هذا أو ذاك من الخِيارَيْن، أو بمعزل عن تقاطع حلوله مع حلول طرحها غيره من المفكرين، فإننا سنركّز انتباهنا على السبب الذي دفعه إلى إيثار هذا الخِيار، كما على الطريقة التي ينتظم فيها هذا كله فيما تبقّى من فكره، وهو ما يجيز وضعه في التناقض مع الغزالي. تلك هي بالتحديد مسألة وضع الظَّن التي نعالجها في الفصل الثاني، حيث لا سبيل إلى تِبيان الاختلافات التي تباعد بين المفكرَيْن، إلا على ضوء الأشعرية والنقد الذي يشملها به ابن

(٩) انظر: الفصل الثالث من هذا الكتاب، **ص ١٢١ وحاشية رقم ١٧٧**.

رشد، علماً أنه يمكن إمرار هذه الاختلافات مرور الكرام في تاريخ شامل في أصول الفقه، فلا تُلحظ ولا يتمّ الوقوف عندها. لذا، فلقد عمدنا إلى عزل عدد محدّد من المسائل في هذه الدراسة، التي تجهد مع ذلك لإعطاء نظرة شاملة عن المصنّف، تضمن سهولة قراءته. وسنجد في التحليل التفصيلي للنصّ، عناصر مقارنة أكثر منهجية ونظامية بـ**المستصفى**، بالإضافة إلى محاولة مَوْضَعة ابن رشد بالنسبة إلى مجمل النتاج في أصول الفقه.

في مقدمة النص: أصول الفقه بوصفها علماً آليّاً وسائليّاً

إن مقدمة **مختصَر المستصفى** هي في حدّ ذاتها دلالة على التفكير الذي سبق لابن رشد أن شرع به في مسألة الارتباط بين الفلسفة والدين، وهو ارتباط لن يتوقف عن توصيفه مراراً وتكراراً طوال مسيرته. وفي هذه المقدمة، تتجلّى لنا إرادته في نظم العلوم الدينية وترتيبها، مستوحياً ترتيب كتب أرسطو، وفي تقديم أصول الفقه متّبعاً النقاط الجوهرية في التقليد الإسكندري، في الوقت عينه الذي يمتثل للتقليد الأصولي، كما هو معروض في **المستصفى**، ولكن من دون أن يلزم نفسه بإدماج الصفحات في المنطق التي تفتح خلاصة الغزالي. ومن الواضح أن ابن رشد قد سبق إلى التفكّر، عندما عمل على هذه المقالة، في الحيّز الذي ينبغي إفراده لكل من النظامَيْن، الفلسفي والديني، أي إنه خطَّ نَسْقاً من الاستمرارية، مجتنباً في الوقت عينه الصَّهْر بين الاثنين. فإذا بتحرير مختصر في **المنطق**، استلهمه ابن رشد من **منطق** الفارابي ووقع في الحِقبة عينها، يأتي لاستكمال هذه النيّة العلوميّة الماثلة في فعل تصنيف العلوم، بهَمّ، يسعنا وصفه بالتحقيقي، كان يشغله: فلخدمة مشروع شامل هادف إلى استخراج الجوهري من مجموعة من العلوم، نرى أن حُجَّة الإسلام يفرض نفسه كمرجع في أصول الفقه، في حين أن المعلم الثاني هو الذي يفرض نفسه كمرجع يُعْتَدّ به في المنطق.

إن تصنيف العلوم الذي يقترحه ابن رشد في مقدمة مقالته، مختلف عن ذاك الذي نقع عليه في **المستصفى**. إذ يشغل علم الكلام بين العلوم الدينية، بالنسبة إلى الغزالي، حيّز العلم الكلّي الذي ينظر في «الموجود»؛ ومن هذه المعرفة، تنبثق بالصفة عينها كل العلوم الدينية الأخرى، مثل التفسير القرآني، وعلم الحديث والفقه وأسسه، وهي علوم وضعت بوصفها

علوماً فرعية تستمد مبادئها من علم الكلام(١٠). وفي المقابل، يتقاطع التصنيف الثلاثي الأجزاء الذي أعدّه ابن رشد والذي نجده مع ذلك في المختصرات المنجَزَة في الحِقبة عينها لكتاب **المنطق**، **وما بعد الطبيعة**، **والجمهورية**، حيث العلوم والمعارف مقسّمة إلى نظرية وعمليّة وتكييفية(١١). وكما هي الحال في مصنّفات أخرى، فإن القسمين الأولين مُفَرّعان إلى كلّي وجزئي، فيما يُعْرَض القسم الأخير بوصفه مرشداً للفكر في النوعَيْن من العلوم، بغرض الحَؤول بينه وبين ارتكاب الوقوع في الخطأ. إن خاصيّة التصنيف الماثل في **مختصر المستصفى** تكمن، بشكل خاص، في الأمثلة المستنبطة جميعها من العلوم الدينية، المرتّبة أو المنظَّمة بالنسبة إلى الغاية منها، وذلك بالتوازي مع تصنيف المدوّنة الأرسطوطاليسية وترتيبها.

ومن ناحية أخرى، لا يمثَّل على العلم النظري الذي غايته الاعتقاد، إلا بمثلَيْن مقتضبَيْن: أولهما حدوث العالم وثانيهما الجزء الذي لا يتجزأ. ومن هنا، يتّضح لنا أن ابن رشد يفكر بالكلام، حتى لو لم يذكره صراحةً في النصّ.

لا ريب في أن ابن رشد يفصِّل العلم العملي في **المختصر**، حيث يفرّعه إلى كلّي وجزئي. يتطابق الفرع الكلّي – وهو الموازي في تصنيفات ابن رشد الأخرى لعلم الأخلاق الأرسطوطاليسي وللمبادئ النظرية في الطبّ – وتعريف الأحكام الشرعية وأصولها، وهو القسم الذي لا ارتباط مباشراً له بالأفعال، والذي يحتوي على تعريف بالمبادئ الكبرى للممارسة العملية. أما العلم العملي الجزئي – وهو الموازي لسياسة أرسطو أو بالحري **للجمهورية** التي يعمل ابن رشد على تحليلها، لانعدام وجود ترجمة عربية لـ**سياسة** أرسطو – والموازي أيضاً للطبّ العملي، فإن نظيره في نطاق الحقل الديني المختصّ، هو الفروع التي توصّف الفعل مباشرة.

أخيراً، إن نظير العلم الآلي الوسائلي الموازي للمنطق بوصفه آلة، هو توصيف منهجيات التأويل والمبادئ التفسيرية الكبرى، التي تجيز استنباط مُراد الشارِع، من غموض

---

(١٠) انظر: **المستصفى**، المجلد الأوّل، ص ٣٦ سطر ٢٠ – ص ٣٧ سطر ٢.

(١١) انظر: **مختصر المستصفى**، مقطع ٢.

المصطلحات المتعدّدة المعاني ومُراد الخالق - إذا جاز لنا هذا القول - بالنسبة إلى علم الكلام.

يطبّق ابن رشد هذا التصنيف على بنية **المستصفى**. وإذ يرتكز على التصميم المستحدَث للنصّ المحلّل، الذي ينظِم جملة المسائل في أصول الفقه، في أربعة أقطاب (في الأحكام، وفي الأدلّة، وفي وجوه دلالة الأدلّة وفي الاجتهاد)، يحدّد ابن رشد أن القسم الوظيفي البَحْت في العلوم الدينية يتطابق والقسم الثالث من **المستصفى**، أي القسم المكرّس لاستنباط الأحكام[١٢]. أما الأقسام الثلاثة المتبقيّة، فإنها تَتَّبع أو تتعلق بالعلم العملي الكلّي. غير أن تحسيناً لتصميم الغزالي قد يقتضي عَزْل هذا القسم الثالث وجمع كل ما يتعلّق بالعلم العملي. ولا بدَّ من القول إنَّ هذا الخِيار مذكور في المقطع السابع من **مختصر المستصفى**. وعلى الرغم من التردّد الذي أَلَمَّ به والذي يفصِح لنا عنه، فإن ابن رشد قرّر أخيراً الامتثال لتصميم **المستصفى**، وإعطاء المقالة الشكل الذي وصلنا من دون أية شروحات إضافية في الموضوع.

إن هذه المقالة البديلة تتطابق، على غير مستوى، وتصميم **بداية المجتهد**، وهو مؤلف صنّفه ابن رشد عندما بلغ سِنَّ النضج، واستهلّه بموجز في أصول الفقه، يوازي القسم الثالث من مختصرنا، يتبعه عرض للتشعّبات المتفاوتة بين المدارس الرئيسة الوثيقة الصلة بقدر الإمكان بمبادئها التفسيرية الكبرى. وإن قُرِئ على ضوء الفكر الذي يحيي مشروعه الموسوعي في تلك الحِقبة، لَبَدا هذا الخِيار مُمْتَثِلاً لمبدأ الطارئية الذي يميّز الضروريات، مرسياً بذلك رابطاً تماثلياً بين هاتَيْن المقالتَيْن الشرعيتَيْن وبين تحليلَيْن مختلفَيْن لنصّ أرسطوطاليسي واحد: إذ عبر لجوئه إلى تأجيل العرض المثالي والكامل للعلم الشرعي، عقد ابن رشد العزم على تلخيص **المستصفى** أو اختصاره، لكي يزود مثَقَّفي عصره المتخبّطين في الأزمة، بكماليّة أولى بوسعهم السّعي إلى إتمامها.

---

(١٢) عينه، مقطع ٦.

الفصل الأول

في صِدْقيَّة النصّ المنزَل وأصالته

إنَّ التأسيس المعرفي للنصّ المنزَل، الذي يتوجّب على الفقيه تفسيره، يسبِق منطقياً ممارسة التفسير هو عينه. ينضوي هذا التأسيس المعرفي في العلم العملي الكلّي، غير المرتبط مباشرة بالعمل، ولكن المجيز مع ذلك إضفاء الصفة الشرعية على اللجوء إلى نصّ منزَل. تتأتّى المسألة الأولى من الطابع المحصور زمنياً للتنزيل، الذي يتبدّى كحدث تاريخي محدّد (زمانياً ومكانياً): إذ لا تستطيع الأجيال اللاحقة إلا أن تكوِّن لها معرفة غير مباشرة به، ولا بدّ لها من الإجابة عن المسألة التي تطرحها أصالة النصّ الشرعي. أما المسألة الثانية، فتتعلق بالمصدر الإلهي للنصّ، وهذا شرط ملزِم لتسويغ طاعة البشر؛ إذ يتعلق الأمر هنا بمسألة صدقِيّة الرسالة النبويّة التي يطرحها الطابع غير المباشر لكلام الله، هذا الكلام الذي لا يصله البشر إلا من خلال رُسُله. يرتكز هذان المدماكان اللذان يشكلان مادة هذا الفصل الأول من جهة، على إعداد نظرية معرفية في الشهادات والحقائق التاريخية؛ ومن جهة أخرى، على نظرية التصديق أمام المعجزة، الهادفة إلى شرح طبيعة فعل الإيمان الأول بالشريعة واعتناقها، أي الواقع في أساس كل الأفعال الشرعية المنجَزة فيما بعد.

١ . في التواتر وتكوين الحقائق التاريخية

إن القسم المكرّس في **مختصر المستصفى** لمسألة الشهادة والحقائق التاريخية (انظر المقاطع ٩٤-٩٨)، هو بلا شك أكثر الأقسام ابتكارِيّة في المصنّف، سواء من حيث الكيفية المتّبعة في عرض المسألة أم من حيث الحلّ الذي اقترحه ابن رشد للمناظرات القائمة في عصره. إن المقاطع التي نقع عليها في **مختصر الخطابة** تستكمل مقاطع هذه المقالة التي نحن بصدد تحقيقها. فهي تُدْرِج المسألة في جملة من الاعتبارات السيكولوجية والمعقولية التي تنتجها الشهادات، والتي تسمح بالإحاطة بطبيعة هذا الاعتقاد الخاص والبعيد كل البعد عن الهامشية، مجيزةً بالتالي حصره عبر مقارنته بالمعطيات الأخرى التي تهمّ الفلاسفة في العادة، ومنها الأوليّات أُسوة بالمعطيات المتولّدة عن الحِسّ أو عن القِياس الفلسفي. وفي المنظور التفسيري - أي ذاك الذي يعتمده الأصوليّون وعلى نحو أعَمّ كل مفسِّر لنصّ منزَل -، تقع مسألة أصالة القضايا المنقولة بوساطة الشهادة وقوتها الإقناعية في صميم الانشغالات، وبخاصة عندما يتعلق الأمر بالتناقض أو بالنزاع مع قضايا أخرى كان القياس قد أنتجها. ومن هنا، تقودنا هذه التأملات الفكرية، التي استحدثها ابن رشد بمناسبة قراءته لـ **مستصفى** الغزالي إلى تبيّن العلاقة الأساسية التي تربُط بين العقل والنقل.

رحابة ميدان المتواترات: في الردّ على الشكوكيين

ولد مفهوم التواتر - أو نقل الخبر عبر سلسلة من المخبرين - من ضرورة تصنيف الأخبار النبويّة بالاتساق مع أصالتها. وإذ أقبل المختصون في الأحاديث النبوية والأصوليون على استعماله، حُدَّ هذا المفهوم بالمقابلة مع أخبار الآحاد. ففيما يقوم عدد محصور من الرواة بتناقُل هذه الآحاد، التي لا تفضي إلا إلى الظّن بموثوقيتها، فإن الأخبار المنقولة بالتواتر تؤمّن يقيناً في الموضوع. إذن ينقسم النصّ الشرعي بحسب مفهومَيْن متزاوجَيْن هما الظنّ واليقين الحاضرَان في كل مستويات نظرية الفقه، إلى قسمَيْن: من جهة اليقين، كلية النصّ القرآني[١٣] وجزء من الأحاديث النبوية؛ ومن جهة الظنّ، الجزء المتبقّي من الأحاديث

---

(١٣) انظر: **مختصر المستصفى**، مقطع ٧٩.

النبوية. ومن هنا، يشكّل التواتر الضمانة الشكلية لقسم من المدوّنة الدينية المتواترة على امتداد القرون بوساطة عدد مرتفع جداً من الرواة المستقلين بحيث لا يُشَكّ بأصالتها [لأن العقل هو الذي يحكم باستحالة اتفاقهم على الكذب أو الخطأ][١٤]. ويجيز التواتر شرعنة اللجوء إلى مجموع من النصوص العائدة لحِقبة بائدة، لا وصول إليها إلا عبر تناقُل أخبارها.

خلافاً للمعجزة التي تبرز المصدر الإلهي لكلام النبيّ، لا يفعل التواتر إلا إرساء موثوقيّته التاريخية. فهو يُعْلِمُنا بأن هذه القضية أو تلك، قد وردت فعلاً على لسان محمد، في حين أن المعجزة تثبت أن محمداً نبيّ وأن الخبر المنبثِق عنه هو بالتالي خبرٌ أصيلٌ لأنه ذو مصدر إلهي. بغياب التواتر، تفضي المعجزة إلى حالات حيث صدقية نبيّ ما، ليست موضعاً للتساؤل ولا غرضاً للشك، وإنما حيث أدخل إلى كلماته أو حديثه وإلى بعض من الأخبار المتعلقة بسيرته، تعديلاً أو تغييراً على مرور الزمن، فما عادت موثوقة (وهو ما يتماثل وحالة الأخبار اليهودية أو المسيحية). وعلى العكس، يفضي التواتر بغياب المعجزة إلى حالات حيث موثوقية كلام ما، ليست موضع تساؤل أو غرضاً للشكّ، ولكن حيث لا حُجّيّة دينية لمضمونه، لأنه ليس ذا مصدر إلهي (وهو ما يتماثل وحالة أرسطو). ومن هنا، التواتر والمعجزة هما اللزوميتان الضامنتان في آن إرساءَ أصالة المدوّنة الشرعية الإسلامية وحُجيّتها.

وإن تجاوزنا مسألة ضبط أصالة المعطيات الدينية لغوياً، فإن التواتر في الواقع نمط من النقل يتعلق بمجموعة واسعة من المعطيات. ذلك أن ميدانه يتّسع متجاوزاً الأخبار التي نسعى، عن وعي وإدراك، إلى التحقّق من أصالتها، ويغطّي مجمل معرفتنا غير المباشرة للعالم. وفي كتب أصول الفقه، امتد أفق النقاش امتداداً فعلياً ليصل إلى حِقب غابرة أو إلى أماكن جغرافية نائية، لا سَعَة لنا بمعرفتها إلا بوساطة الشهادة. تلك هي الحال خصوصاً في المقاطع المفرَدَة لمُنْكِري هذا النمط من حِيازة المعرفة، والذين تمثلوا تارَة بالسُّمانية وتارة بالبراهِمَة. ولقد عمد الأصوليون إلى توسيع نطاق هذا النوع من المعطيات، مظهرين لنا رحابة نطاق المتواترات. فإلى الأمثلة التقليدية عن مكّة والمدينة، التي تقدَّم للشكوكيين

(١٤) إضافة من المترجمة ضِمناً باستقامة المعنى واكتماله. (م).

بوصفها نماذج تَدْحَضُ مقولاتهم وتؤكد اليقين المتكوِّن لدينا عن وجود مدن لم نسبق قطّ إلى زيارتها، أو عن الفيل، الذي نعرف بوجوده وإن لم نَرَ عنه عيّنة يوماً، يضاف اليقين في نشوب الفتوحات الإسلامية الأولى، أو اليقين بتديّن البيزنطيين بالمسيحية(١٥). وثمّة مثل أتى به ابن مَتَوَيْه يأسر الانتباه وفيه يقول إن السفسطائي «لا يؤثِر الحجر على الدينار»؛ وذلك دليل يثبت بموجبه معرفة غير مباشرة بقيمة المال، لا تعتمد إلا على الشهادة(١٦). وبالإضافة إلى المرمى التهكّمي الذي يظهر أن السفسطائي مستعد للتخلي عن تصلبه محافظةً على مصلحته المادية، فإن هذه الحُجَّة تشير إلى اتساع نطاق المعطيات المستقاة بوساطة الشهادة. ومن هنا، تشمل هذه المعطيات مجموعة من الآليات التداولية المجتمعية المرتكزة على الثقة المتبادلة بين الأفراد، والتي لا يسعنا إدراكها عبر التجربة المباشرة ولا استنتاجها بوساطة القياس.

في الشهادة والحُجّية

بغرض تحديد النطاق الخاص بالمتواترات، يقول لنا ابن رشد بأنه لا فائدة البتة للتواتر بالنسبة إلى كل ما يمكنه أن يكون غرضاً لتجربة مباشرة، وبالنسبة إلى كل ما يمكن استنتاجه بوساطة القياس، بما أنه (أي التواتر) لا يستطيع إلا أن يؤَكِّد نتائجَ هذَيْن النمطَيْن في المعرفة اللذَيْن يرتقيان عليه أو أن يُضْحَد بهما إذا خالفَهُما(١٧). فالمعرفة الفورية والمباشرة لشيء ما ترتقي في الواقع على معرفته بوساطة الشهادة، وكذلك الحال مع القياس. ومن هنا، يجعل كلٌّ من الشهادةِ والقياسِ التواترَ فائضاً.

يغطّي حقل التواتر إذاً مجموع الأشياء الموجودة في الحاضر والتي لم نستشعر بها مباشرة (ومنها المعطيات الجغرافية والسرديات المنضوية في أدب الرحلات)، كما الأحداث الماضية ومجمل ما يأتينا عبر النقل والسَّمْع (ومنه المعطيات التاريخية). أما الأشياء المقدّر

(١٥) انظر: ابن حزم، **التقريب لِحَدّ المنطق ومدخل إليه بالألفاظ العامِيّة والأمثلة الفِقْهيّة**، طبعة أ بن م. التركماني، بيروت، دار ابن حزم، ٢٠٠٧، ص ٥٤٠.

(١٦) انظر: ابن مَتَّوَيْه، **التَّذْكِرَة في أحكام الجواهر والأعراض**، مجلدين، تحقيق د. جيماريه (D. Gimaret)، القاهرة، I.F.A.O.، ٢٠٠٩، المجلد ٢، ص ٦٠٦.

(١٧) انظر: **مختصر المستصفى**، مقطع ٩٤.

لها الحدوث في المستقبل، فهي مقصِيّة عنه. ويعبّر ابن رشد عن هذا التوزيع بين ما يدخل في حيّز التواتر وما يخرج عنه، متوسلاً مصطلحات المنطق الموجّه، فيقصي عن المعرفة بالتواتر ما كان وجوده مستحيلاً (أو ما استحال وجوده)، كمثل عَنْز أيّل، الذي لا وجود له إلا وجوداً ذهنياً، كما ما كان وجوده ممكناً، أي ما يدخل في باب المُسْتَقْبَلات الممكنة. إذاً وحده ما كان وجوده وجوداً فعلياً، أي ما كان «مُحَصَّل الوجود»، هو الذي يستطيع أن يكون غرضاً للمعرفة بالتواتر.

تجيز طبيعة المعطيات المتواترة، وهي إما معقولة وإما محسوسَة، بحصر حقل عملها حصراً أفضل. هكذا يبدأ ابن رشد بوضع قَيْد، مؤكداً أن اليقين «ليس يحصل فيما ليس شأنه أن يُحَسّ مما هو معقول»[18]، بالتطابق مع مبدأ متعارَف عليه، نجده على سبيل المثال في **المستصفى**: «إذ لو أخبرَنا أهل بغداد عن حدوث العالم، وعن صدق بعض الأنبياء، لم يحصل لنا العلم»[19]. لأن هذه الأخبار ليست محسوسة. الشهادة إذاً، وقبل أي شيء آخر، شهادة الحواس. غير أن ميدان التطبيق الذي يعزوه ابن رشد إلى التواتر، في **مختصر الخطابة**، يبدو أكثر اتساعاً، بما أنه يتضمن، وبموازاة المحسوسات، المعقولات («والأشياء المُخْبَر عنها إمّا محسوسة وإما معقولة»)[20]. ويبدو أن هذا هو أيضاً ما يصِرّ عليه في **مختصر المستصفى**، عندما يؤكد أن التواتر لا فائدة له البتة، في ما يتعلق بما نستطيع معرفته بالقياس، كحَدَث العالم. ينطوي هذا النوع من القضايا المعقولة على حكم خاص، لأنه يتأتّى، كما يقول في **مختصر الخطابة**، من شهادة الشّارع:

> وأما الأشياء التي أحسسناها، فلا غناء للأخبار فيها ولا فائدة. وكذلك يشبه أن يكون الأمر في المعقولات عند أهل الصنائع الذين شأنهم أن يُسْتَنْبَط

---

(١٨) انظر: **مختصر المستصفى**، مقطع ٩٤.

(١٩) انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ٢٥٤، السطرين ١٥ - ١٦.

(٢٠) انظر: ابن رشد، **مختصر** الخطابة، حققه بترورث، في

Averroès, *Averroes' Three Short Commentaries on Aristotle's «Topics», «Rhetoric» and «Poetics»*, edited and translated by Ch. Butterworth, Albany State University of New York Press, 1977. p. 35.

في صناعتهم تلك المعقولات. وأما عند الجمهور فقد يمكن أن تفعل الشهادة فيها اقتناعاً. ولهذه العِلّة تجد الطائفة التي تعرف بالمتكلمين من أهل مِلّتنا لم يقتصروا في معرفة حدوث العالم ووجود الباري وغير ذلك على شهادة الشارع فقط بل استعملوا في معرفة ذلك المقاييس. وأما الطائفة التي تعرف بالحشويّة، فرفضوا ذلك[٢١].

فمن زار مكّة ما عاد يحتاج الشهادة ليتمثّلها في ذهنه، ومن أعطى البرهان على حدوث العالم بالقياس الفلسفي، ما عاد يحتاج تواتر هذا الخبر عن النبيّ. وفي الحالة الثانية، أي حالة المعقولات، فإن القضايا المتواتَرَة تنطوي على وظيفة سياسية لكونها تنتج قناعة لدى العامة. لكن، ومن وجهة النظر المعرفية أو في منظور المطلق، فإن لا قيمة لها البتّة، بما أنه من الممكن استبدالها بنوع أرقى من المعرفة، أي تلك التي يفيد بها القياس.

إنّ اتساع ميدان التواتر ليشمل المعقولات حتى وإن أفضى إلى انعدام جدواه، يجيز في هذه الحال الاشتمال، في الصنف عينه، على نوعَيْن مختلفَيْن في الاكتساب المعرفي: الحقائق التاريخية والحجّية. ومن هنا، يَطْرَح هذا الاتساع لميدان التواتر مسألة العلاقة المعقولية بالحجّية الفكرية (وفي هذه الحال الدينية)، ومسألة النفاذ العقلي والنقلي المزدوج إلى النتائج التي قامت هذه الحجّية بصوغها. إذ يحصل الوصول إلى المعرفة إما عبر التواتر، ما أن يتمّ لنا إرساء موثوقيّة النتيجة المصاغَة (كأن نقول: نعرف أن «الشارع قال: " الخالق موجود "»)، وإما عبر القياس الذي يوصلنا إلى النتيجة ويجيز لنا إرساء صحّتها (كأن نقول: نعرف أن: «الخالق موجود»). ومن شأن هذا المسار الثاني، الذي ينقُصُنا في حالة الحقائق التاريخية، أن يبدِّد نوعاً ما المسار الأول من نظرية المعرفة، في الوقت عينه الذي تتبدّى لزوميّته من منظور النظرية السياسية التي تعيّن للعامّة إقناعاً بالشهادة وللخاصة معرفةً عبر المقاييس.

(٢١) انظر: ابن رشد، **مختصر الخطابة**، تحقيق بَتِرورث، مقطع ٣٦.

من المنظور المَعْرفي البَحْت، وبالإضافة إلى مقصده النظري الموجّه إلى العامة، فإن الاقتناع يوصّف العلاقة التي تربُط بين كل فرد والسلطة، أكانت دينية أم فكرية (أم فلسفية)، ويسبق لحظة التصديق التي يفضي إليها القياس. هذا ما تظهره، في نصّ **مختصر الخطابة**، عملية إعادة بناء هذَيْن الموقفَيْن التاريخيَّيْن الكبيرَيْن حِيال التنزيل: إذ لم يكتفِ المتكلمون بحجّية التنزيل الفكرية، وسَعَوْا إلى إثبات هذه القضايا متوسّلين القياسات، فيما اكتفى الحشويّة، شأنهم في ذلك شأن العامة، بالاقتناع الذي تفضي إليه هذه القضايا. هذا يعني أن خاصّية الحجيّة تكمن في إرادتها بإقناعنا أو أقلّه بمساءلتنا، وذلك قبل إرساء صِحَّته عبر الاستدلال العقلاني. بل إن هذه المرحلة الأولية الإقناعية هي المحرّك الذي يوجّه البحث عن القياس، والذي يتيح المكان، في نهاية العملية، إلى التصديق. هذا صحيح بشكل خاص عندما يتعلق الأمر بموقف الفقهاء حِيال التنزيل، بما أنهم المدافعون عنه، علماً أن الأمر عينه ينطبق على أية حجّية فكرية. وحتى ولو كان البرهان أوليّاً بحدّ ذاته ومبطِلاً لأي نمط معرفي آخر، فإنه نادراً ما يكون أوليّاً بالنسبة إلينا، بما أن علاقتنا بالحجّية الفكرية هي أولاً وخصوصاً علاقة بالحقائق التي وصلتنا والتي لا بدّ لنا من برهنتها. ولنضِف، استكمالاً للمشهد، أن هذا الأمر يتعلق أيضاً، ومن وجهة نظر أخرى، بعلاقة الفيلسوف بالتنزيل، وأن مفهوم التنبيه المنضوي في النصّ المنزَل والموجّه إلى الخاصّة والذي يستذكره ابن رشد مراراً وتكراراً في **فصل المقال**[٢٢]، يتمظهر بالاتساق مع هذه القراءة، بوصفه بداية ليقين عرضي، لن يطول الأمر بالمعرفة القياسية حتى تبدِّده.

في التواتر والإجماع

تجيز المقارنة بين التواتر والإجماع، التي يرسُم ابن رشد أُطرها الأولى في المقطع ١٥٨ من النصّ، بإرساء مختلف لهذا التمايز بين تواتر المحسوسات والمعقولات، وبالتالي

---

(٢٢) انظر على سبيل المثال: ابن رشد، **فصل المقال**،

(Averroès, *Discours décisif*, traduction inédite, notes et dossier par M. Geoffroy, introduction par A. De Libera, Paris, GF Flammarion, 1996, §23 et §52.

بين الشهادة والحجّيّة. في هذه الحالة، يحصِرُ الإجماع الحجّية بالعدد الأكبر[٢٣] أو، على نحو أكثر دِقّة، بجملة علماء عصر ما[٢٤]. وبالتالي يضع ابن رشد في التناقض استحالة إرساء صِحّة الإجماع إرساءً فكرياً وجوازه، نظراً إلى المعارف المتواترة، وذلك عبر المقابلة بين مفهومَيّ الحقيقة والكذب، المؤثّرَيْن في حالة التواتر، وبين مفهومَيّ الصواب والخطأ اللذين يدخلان في المسألة عندما يستخرج العلماء حكماً شرعياً بعد التفكير فيه، ويقومون بفرضه على العوامّ، بقوة إجماعهم عليه. وبحسب ابن رشد، إن كان إجماع العدد الأكبر على الكذب قليل الاحتمال، فإن إجماعه على الخطأ ليس كذلك. إذ لا يمكن توسيع نطاق المُسلَّمة القائلة باستقامة العدد الأكبر وأمانته المجيزتَيْن بإرساء صدقِيّة التجربة غير المباشرة التي يشكّلها التواتر بحيث يشمل الإجماع. فموثوقيّة التواتر ليست موضعاً للشكّ أو المساءلة، ولكن طبيعة القضية المُتواترة في الحالتين تسمح بالتمييز بين التواتر والحجّية[٢٥]. إذ يسعنا ليس برهنة القضايا المتواترة بالحجّة وحسب، بل لا بد لنا أيضاً من الاضطلاع بهذه البرهنة، لأن الخطأ الواقع في مُبْتَدى سلسلة الرواة لحقيقة معقولة (استنبطها العدد الأكبر) هو أكثر احتمالية من الكذب في مُبْتَدى سلسلة الرواة الناقلين لحقيقة محسوسة. هذا هو المعنى الذي يؤكد ابن رشد في **مختصر الخطابة** بموجبه أن الإجماع كإثبات لا أساس له إلا من وجهة نظر شرعيّة:

> وأمّا الإجماع الذي هو اتفاق أهل الملّة وتواطؤهم على أمر في المِلّة فمستنده أيضاً في الإقناع شهادة الشرع لهم بالعصمة[٢٦].

---

(٢٣) في شأن مسألة الإجماع العام، انظر: **مختصر المستصفى**، المقاطع ١٥٦-١٧٦. وفي تفسير هذا القسم، سيجد القارئ المصادر والمراجع الخاصة بها.

(٢٤) عينه، مقطع ١٥٩. إن إشكالية توسيع نطاق طبقة المجمعين تعود إلى الشافعي. انظر: التفسير، مقطع ١٥٩.

(٢٥) وذلك خلافاً لما يطرحه م. عواد في تحليله للمقتطف الخاص بالإجماع الوارد في **مختصر الخطابة**، وعلى نحو أشمل، لقراءته لفكر ابن رشد فيما يتعلق بالتواتر، الذي يجد له مناقشة لاحقاً. أما فيما يخصّ المقارنة بين المقتطفَيْن في الإجماع العام، فانظر: التفسير، مقطع ١٥٨.

(٢٦) انظر: ابن رشد، **مختصر الخطابة**، تحقيق بَترورث، مقطع ٤٢، والتفسير، مقطع ١٥٨.

في طبيعة اليقين الناتج من التواتر

في تحليل رائد في الموضوع[٢٧]، يؤكد مارون عوّاد على أهمية المعالجة التي أفردها ابن رشد لمسألة التواتر. فإذ يرتكز على مقطع موازٍ في **مختصر الخطابة**، يظهر عوّاد أن اليقين الذي يفضي إليه التواتر، يشكّل، بحسب ابن رشد، «يقيناً مزعوماً»، وأن «التواتر لا يفيد يقيناً إلّا إلى الظنّ»[٢٨]. فالطابع العَرَضي لهذا اليقين، كما يعرُض له ابن رشد في **مختصر الخطابة**، يُظهر كم أن «الرابط بين التواتر واليقين المزعوم ليس رابطاً باطنياً، وإنما يتعلق الأمر [هنا] باقتران خارجي. ولهذا السبب، فإنه لا يتعلق إلا بأقلية من الحالات، وهو [بالتالي] عَرَضي. ذلك أن الظنّ هو الذي يأخذ به كرابط أساسي»[٢٩]. ومن هنا، فإن دَحْض ابن رشد التواتر «لأولئك الذين، وبهدف إنقاذ الطابع اليقيني للشهادة المرتكزة على وجود، بطريقة أو بأخرى، عدد من الشهود يجعل التواتر مولّداً لليقين»[٣٠]، قوّض الطابع الأكيد للتواتر. وعلى نحو مماثل، فإن الواقع القائل بأن الأخبار وعدد الرواة ليسوا السبب الحقيقي الكامن وراء إنتاج اليقين، بل إن اليقين يجد سببه الحقيقي في النفس، بناء على ما يكتبه ابن رشد في الأمر، يجيز لمارون عوّاد اختتام رأيه مرتكزاً على مقطع من **تلخيص كتاب الحِسّ والمحسوس**:

«واختصار الكلام، يبدو أن السبب الحقيقي الكامن وراء هذا اليقين المزعوم ما

---

(٢٧) انظر:

Aouad, M., «La critique radicale du témoignage, de la loi positive et du consensus par Averroès», *in* J.-B. Brenet (dir.), *Averroès et les averroïsmes juif et latin*. Turnhout, Brepols, 2007, pp. 161-181.

وانظر للمؤلّف عينه: Aouad M., *Le «Livre de la Rhétorique»*, *op. cit.*, pp. L-LXI.

(٢٨) عينه: Aouad M., *ibid.*, p. LVI.

وللمؤلّف نفسه: «La critique radicale du témoignage», art. cit., p. 172.

(٢٩) عينه، ص ١٧٢.

(٣٠) عينه، ص ١٧٤.

هو ببساطة إلا سيرورة سيكولوجية. ولا إشارة واضحة إلى أن هذه السيرورة تفضي إلى اليقين. أخيراً، نستطيع، وعلى نحو مشروع، الاعتقاد بأن هذا اليقين غير موجود، وبأنه وهم خالص»[٣١]. وفي المحصّلة، يختتم المؤلّف تفسيره بالقول:

> يشكّك هذا المذهب بواحدة من الركائز الرئيسة التي تقوم عليها المذاهب الكلامِيّة والشرعية في الإسلام ويجيز بتحديد المكانة العلومية للعلوم التاريخية بوصفها ذائعات أو مشهورات بشكل خاص. ويصلح استخدامها كمفتاح لقراءة مؤلفات أخرى لابن رشد وضعها في الفقه أو في العلاقات بين كل من الدين وعلم الكلام من جهة والفلسفة من جهة أخرى. وفي الواقع، لا يقوم ابن رشد بتفحّص منهجي ومنتظم حيث كنا نتوقع الوقوع على هذا الفحص، بل في **مختصر الخطابة**. أما مصنّفاته الأخرى في الفقه والسياسة والمنطق أو علم النفس، فإنها لا تقارب أبداً الشهادة، أو لا تنظر إليها من خلال هذا المنظور، باستثناء **مختصر المستصفى للغزالي**، حيث آراء المتكلّمين [a] و[b] [المتعلقة بعدد المخبرين] مذكورة بالكلمات عينها المستخدَمَة في **مختصر الخطابة** ومعزُوَّة هي الأخرى إلى بعضهم (قوم)، ولكن حيث عرضية يقين الشهادة المتواترة ليست مصرّحة بوضوح[٣٢].

من شأن هذا النقد الجذري للشهادة، المعروض له في واحد من شروحات **الخطابة**، والمرتكز على أرسطوطاليسية دقيقة صارمة، ألا يترك مكاناً في النظام المعرفي للفيلسوف للحقائق المعروفة بوساطة الشهادة، وهي «الوهم الخالص» المقصِيّ في مصاف «يقين للظنّ». مع أن ابن رشد لا يبدو وكأنه يستنبط كل النتائج من هذه الأطروحة الجذرية في مصنّفاته الأخرى، حيث، على سبيل المثال، يبحث في السياسة وحيث لا بدّ من اللجوء إلى ميدان الحقائق التاريخية الواسع. بل إنه يسعنا أن نضيف أنه لا يبدي أي شكّ عندما يتعلق

(٣١) انظر: Aouad M., *Le «Livre de la Rhétorique»*, *op. cit.*, p. LVII.

(٣٢) عينه: *Ibid.*, p. LXII؛ وانظر أيضاً: «La critique radicale du témoignage», art. cit., p. 181

الأمر باستذكار أرسطوطاليس، أو باستعراض مجمل تاريخ المفسّرين الإغريق والعرب، قبل تقويم أطروحاتهم المعروفة مع ذلك منه تواتراً لا غير(٣٣). يمكن لابن رشد أن يكون في موقف السفسطائي بالنسبة إلى ابن مَتّوَيه، الذي «لا يؤثر الحجر على الدينار»، والذي لا يظهر إلا شكاً ظرفياً. وبناء على ما يذكّر به الشارح في **فصل مقاله** مدافعاً عن المنهج، فإن فكرة تراكم المعرفة هي عينها واستحالة العودة إلى البداية من الصفر، عبر استخدام أدوات الإدراك والقياس وحدها دون غيرها، يتعارض مع هذا النمط من التفسير لهذا المقطع من **مختصر الخطابة**.

إن الملاحظة الأخيرة الواردة في الخاتمة والتي سبقنا إلى ذكرها توّاً، أي تلك التي تفيد بأن عرضية اليقين ليست مطروحة بوضوح في **مختصر المستصفى**، ترتكز على الفكرة الضمنية التي تفترض أن ابن رشد كان ليجاهر بمواقف أكثر حذراً واحتراساً في مؤلّف ديني منه في مؤلّفات فلسفية، من الممكن أن تحتوي عقيدته الفقهية الحقيقية.

وإذ نحجم عن مقاربة ملفّ تعدّدية المخاطبين في مؤلفات ابن رشد، نشير وحسب إلى أن **مختصر المستصفى** يرى إلى مسألة التواتر من وجهة النظر عينها التي يعتمدها **مختصر الخطابة**، وبكلام مشابه في غالب الأحيان، حيث عَرَضِيّة إنتاج اليقين مؤكدة كذلك، ما يجعل من المبحثَيْن مؤلَّفَيْن يستكمل واحدهما الآخر. ومن شأن قراءة تقارنية بينهما أن تجيز باستنباط نظرية موحّدة في شأن مسألة الحقائق التاريخية، من دون اللجوء إلى التفارق بين مصنّفات الباطنيّة العصيّة إلا على أهلها ومصنّفات الظاهرية السهلة الإدراك.

---

(٣٣) إن الشفوية كأنموذج معتمد لنقل المعطيات أو الأخبار تلائم بشكل أولى الكتابة. ومن هنا، حتى ولو كان النصّ القرآني مثبَتاً كتابةً ومستودعاً منذ زمن طويل، فإن النقاشات المعنية بأصالته تعالج الشهادات الشفوية، بوصفها أنموذجاً للنقل الذي يعكِسه المعنى الأوّلي لمصطلح «سَمْع». ولنشِر إلى أن الدليل المكتوب يشغل، في الفقه الإسلامي، مرتبة أدنى من تلك التي تحتلها الشهادة الشفوية. وبما أنه يمكن للمكتوب أن يكون غرضاً أو عرضة للتحريف، فإن قيمة الوثائق تكمن في الشهادات الماثلة فيه. (وفي هذا الصدد، انظر: Tyan E., *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, Leyde, Brill, 1960, p. 237).

ونجد تمثيلاً على هذا المبدأ في **مختصر المستصفى**، مقطع ١٢٧.

أما في ما يخصّ العناصر المكوّنة الأولى لهذَيْن المقطعَيْن، فينبغي الوقوع عليها في قراءته **للمستصفى**. يجد كلاهما في الواقع نقطة انطلاق في المناظرات التي أثارها علماء أصول الفقه. وفي هذا كما في ذاك، يجاهر ابن رشد برأيه في المسألتَيْن الكبيرتَيْن المطروحتَيْن للنقاش في هذه الفصول والقابلتَيْن لاستدعاء انتباه فيلسوف مهتم بنظرية المعرفة، أي: السبب في إنتاج اليقين (عدد المخبرين) وطبيعة هذا اليقين. يبدو لي أن نسخة أولى من هذا النصّ قد حبِّرت بمناسبة اختصاره لِـ**لمستصفى**، حيث شُكِّلت نظرية السببية العرضية، قبل أن يعود ابن رشد إلى تفحّصها وإغنائها في **مختصر الخطابة**، بمناسبة الجدل في الشهادات حيث عُرِضَت بوصفها استطراداً بالنسبة إلى الموضوع الرئيس. واللافت هنا هو أن الاختلافات بين هذين النصّين تحمل الكثير من الدلالات: فالمعالجة المفرَدَة لهذه المسألة في **مختصر الخطابة** أكثر شمولية وتكتنف على إحالة إلى **الحِسّ والمحسوس** الموجّه إلى جمهور مُلِمّ بالمسائل العلمية والفلسفية؛ أما المناقشة المباشرة لطريحة الغزالي في **المستصفى**، فلقد استبدلها ابن رشد بنقد عام يتناول فيه المتكلّمين من دون أن يسمّيهم، ويتساوق أكثر مع أسلوب فلسفي كلّي ومنتَزَع من سياقه الخاص، ليعالج إشكالية الشهادة في عموميتها.

لا يعني موقف ابن رشد من اليقين العَرَضي في نظري أن الأمر يتعلق بـ «يقين مزعوم» أو بـ«يقين للظنّ». فاعتبار أن ابن رشد كان يجعل من هذا اليقين نوعاً من الاتفاق أو الحادث، أي يقيناً وهمياً ذا منزلة أدنى من غيره من اليقينات، هو اعتبار إنقاصِيّ من قيمة مفهوم العَرَضية. ثمّة بالطبع اختلاف بين المعارف التي ينتجها القياس وتلك التي تتأتّى من الشهادات؛ ولا بدّ من وضع هذا الاختلاف، وقبل أي شيء آخر، في موضوع المعرفة هو عينه. إذ يزودنا التواتر بمعارف بالجزئيات التي لا سعة لها لتكون غرضاً لعلم ما. ويتعلق الأمر هنا بأشياء ممكنة والتي، أقلّه بسبب من هذا الاختلاف الأساسي الذي يباعد بينها وبين غيرها من أغراض المعرفة، لا تستطيع أن تكون غرضاً لـ«يقين مطلق»، إن استخدمنا مصطلح الفارابي الوارد في مقالته في شروط اليقين: ذلك أنها تفتقر إلى الشرط الأخير، أي شرط الضرورة. ولكن ليس هذا ما يشكّل موضع اهتمام ابن رشد في هذَيْن المؤلفَيْن. غير

أن للسببيّة الاتفاقِيّة، القليلة الحصول في الغالب، تأثيراً واقعياً فعلياً، لا تأثير وهمياً. ففي الأمثلة عن السببية الاتفاقية التي بوسعها إعانتنا على فهم الأنموذج الذي كان يعتمل في خُلْد ابن رشد، والذي نقع عليه على سبيل المثال في تفسيراته للسماع الطبيعي (الكتاب الثاني، الفصل الرابع) أو لما بعد الطبيعة (كتاب دال)، لا تؤثّر المكانة الأونطولوجية في واقع النتيجة[٣٤].

تلك هي أيضاً حال اليقين الناتج من التواتر: ذلك أن الاتفاقية كنمط متّبع في تشكيل هذا اليقين يطرح على ابن رشد إشكالية من النوع المعقولي، لأنها لا تنصاع إلى المعايير العلمية التي ينصاع إليها الإنتاج المطلق أو إنتاج اليقين في غالبية الحالات. وإن جرّدنا هذه المسألة من اللوازم التقنية والفلسفية، لوجدنا أنها هي التي كانت تحيّر الأصوليين وتستحثّ بحثهم عن معيار ثابت يصلح لإنتاج هذا اليقين، علماً أن ذلك لا يؤدي بالضرورة إلى مواقف يشكّك أصحابها في الحقائق التاريخية. بل إن العكس هو الصحيح؛ ذلك أن ضرورة شرعنة اللجوء إلى نصّ فقهي والأهمية المنوطة بحقائق التاريخ الممكنة قد دفعا بابن رشد إلى أن يجد لهما مكاناً في منظومته.

إن توسيع النطاق العائد إلى نمط المعرفة تواتراً، في كتب أصول الفقه، بحيث يشمل كل ما لا سَعَة لنا على معرفته عبر التجربة المباشرة ولا على استنتاجه بالقياس، هو أرحب من أن يقصيه ابن رشد في مصاف وهم خالص. فإنّ التبعات الناتجة من موقف كهذا قد تتجاوز، إلى حدّ بعيد، الشك في المذاهب الكلامية والفقهية التي ينطوي الإسلام عليها، بل حتى العلوم التاريخية. وعلى غرار ما تظهره لنا المناظرات المناهضة لكل من السُّمانِيّة والسفسطائيين، يقود هذا الأمر إلى شكوكيّة واهنة تَمَسَّ أول ما تَمَسّ التقليد الفلسفي هو عينه، كما لا يتوانى ابن رشد عن الإشارة إليه في **الكشف** عندما يقول: «فقد تبيَّن لك أنَّ

---

(٣٤) انظر على سبيل المثال: ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، نصّ عربي غير مسبوق، حقّقه م. بُوْيج في ثلاثة مجلدات، بيروت، دار المشرق، ١٩٣٨-١٩٤٢، المجلد الثاني، ص ٦٩٦-٦٩٢؛ وعدّ كذلك إلى **رسالة السماع الطبيعي**، تحقيق ر. العجم وج. جِهامي، بيروت، دار الفكر اللبناني، مجموعة «رسائل ابن رشد الفلسفية» رقم ١، ١٩٩٤، ص ٤٣-٤٤.

هذا الصنف من الناس موجودون ومن أين وقع العلم للناس بوجودهم حتى نُقِل وجودَهم إلينا نَقْلَ تواتر، كما نُقِلَ إلينا وجودُ الحكماء والحكمة وغير ذلك (٦٠/ ظ) من أصناف الناس»[٣٥]. إن السفسطة التي يقود إليها إنكار اليقين الناتج من الحقائق التاريخية يلقى له إدانة صريحة واضحة في **مختصر المستصفى**، حيث تترافق مع كتاب **الجدل**. يقول ابن رشد:

وبالجملة فلم يقع خلاف في أنّ التواتر يوقِع اليقين إلّا ممَّن لا يُؤبَه به وهم السفسطائيّون وجاحد ذلك يحتاج إلى عقوبة لأنّه كاذب بلسانه على ما في نفسه. وإنّما الخلاف في جهة وقوع اليقين عنه فقوم رأوه بالذات وقوم رأوه بالعَرَض وقوم رأوه مكتسباً مثل ما رآه أبو حامد ههنا ومَن نحا نحوه[٣٦].

في هذا المقطع، يميّز ابن رشد بين مسألتَيْن مختلفتَيْن: المكانة المعرفيّة للمتواترات ونمط تشكيل هذا اليقين في النفس. وفي شأن المسألة الأولى، يقف ابن رشد بوضوح في صفّ المناهضين للسُّفسطائيّين، لافتاً إلى وَهَن مواقفهم المزعزعة. في رأيي، لا نستطيع أن نرى في هذه التأكيدات، تنازلاً لمصلحة التقليدويين أو الفقهاء في الإسلام، يُقْصَد به التستّر على المذهب الحقيقي للفيلسوف، الذي قد يكون أكثر قرباً من مذهب السفسطائيين. بل إن ابن رشد لا يكلّف نفسه عناء التصدي لهؤلاء المتصلّبين في رأيهم، الناكرين للبديهيات، بجملة الحجج المناقضة للسفسطائيين التي نجدها في أدبيات أصول الفقه. وكما فعل في **مختصَر الخطابة**، بعد أن خَلُصَ إلى أن الشهادة تنتِج يقيناً في شأن بعض الأمور، يحاول ابن رشد أن يفهم الأسباب التي لا تنتج الشهادات لأجلها يقيناً، مستعرضاً المقاييس التي أخذ بها علماء أصول الفقه للتمييز بين الأصناف المختلفة للشهادة. ولنشِر إلى أن مفاعيل مسألة

(٣٥) انظر: ابن رشد، **الكَشْف عن مناهج الأدلّة في عقائد المِلّة**، تحقيق م. حنفي؛ مقدمة وحواشي بقلم م. عابد الجابري، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، مجموعة «سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد»، رقم ٢، ٢٠٠١، ص ١٧٩، مقطع ٢٥٩. وعقب هذا المقطع بقليل، تجد القول التالي: «وقد تبين لك أن هذا الصنف من الناس موجودون ومن أين وقع العلم للناس بوجودهم حتى نقل وجودهم إلينا نقل تواتر، كما نقل إلينا وجود الحكماء والحكمة وغير ذلك من أصناف الناس» (عينه، ص ١٨١، مقطع ٢٦٥).

(٣٦) انظر: **مختصر المستصفى**، مقطع ٩٧.

التواتر، عندما تطبّق على نصّ ما، فهي لا تُعنى إلا بأصالة الأخبار المتواترة، من دون أن تولي، في حالة الأخبار النبويّة، اهتماماً بصحتها ولا بمصدرها الإلهي. التصديق بالمتواترات لا يتعلّق إذن بمضمون القضية، وإنما بالقضية بوصفها حدثاً تاريخياً: يتعلق اليقين بالحدث [كأن نقول] «قال أحدهم X»، وليس بمضمون القضية X هو عينه، لأنه يمكن للقضية أن تكون مكوّنة من سلسلة من الأحرف المبهمَة وغير المفهومة. في هذه الحال، تعود مَهَمَّة إثبات صدقية النبيّ، وبالتالي، صِحّة مضمون القضايا أو بشكل أدقّ، مصدرها الإلهي، إلى المعجزة هي عينها المنقولة نقل تواتر.

إذن، أقصي الجدل مع السفسطائيين إقصاءً سريعاً، وانتُقِل بالمسألة من المكانة المعرفية الخاصة بهذه القضايا التي ما من أحد يعارضها أو يعترض عليها (إلا من باب العناد)، إلى الطريقة التي تتشكّل بموجبها في النفس. إنما وحده هذا الطابع الأخير هو الذي يستطيع أن يكون غَرَضاً للجدل وهذا هو الجدل الذي يشارك فيه ابن رشد في ما تبقى من المقطع. وسيُقْدِم ابن رشد على إحلال ثلاث إمكانيات محلّ الإمكانيتَيْن التقليديتَيْن القائلتَيْن بتكوين ضروري أو مكتسب تماشياً مع الثنائية المعرفية الخاصة بالمتكلمين، وهي على التوالي: طابع ضروري، مكتَسَب أو عَرَضي لإنتاج اليقين؛ إذ تقتضي المسألة معرفة كيفية تكوّن اليقين في النفس، أي اليقين الخاص بالقضية القائلة بـ«وجود مكّة» أو بـ«كان الحكماء موجودين». ومن هنا، فإن جملة الإشكالية قد أعيد حدُّها على يدّ الفيلسوف الذي يجيز لنفسه في هذه الحالة بالتجديد، عبر الدفاع عن موقف غير مسبوق، الموقف القائل بتكوّن اليقين عَرَضاً، وهو ما سيعود إليه، فيصفّيه وينقّيه في كتابه **مختصر الخطابة**.

الرهان بمجمله معقودٌ إذن على إدراك ما يقصده ابن رشد بتكوّن اليقين عَرَضاً، هذا التكوّن الناتج من التواتر، وإدراك ما يحيل إليه هذا النمط (أو كما يسميه هو، هذه الجهة) من الإنتاج، وذلك بهدف تحديد المكان، الذي تشغله في نظرية المعرفة خاصته، الحقائقُ التاريخية بالنسبة إلى الحقائق المعروفة بالتجربة المباشرة (أي المحسوسة) وبالنسبة إلى تلك المستنتَجَة بالقياس.

وفيما يلي، سنتتبّع مسار فكر ابن رشد في **مختصر الخطابة**، عبر مناقشة أطروحات مارون عوّاد، قبل استكمال هذا الجزء من كتابنا هذا بنقاش **مختصر المستصفى** الذي يتخذ له من نقد الغزالي، نقطة مركزية.

في اليقين الذاتي والعرضي

بعد أن حدّد، في المقطع ٣٧ من **مختصر الخطابة**، ماهيّة الشروط الشكلية التي يقتضيها التواتر، بحسب النهج الأصولي (ومفادها في عجالَة: عدم القدرة على تحديد مجموعة من الأشخاص؛ التساوي في سلسلة المخبرين بين مبتداها، ووسطها ومنتهاها)[٣٧]، يؤكد ابن رشد:

«وهذا قد يحصل به اليقين في أمور ما كبعث النبيّ ووجود [م ٨٤ ظ] مكّة والمدينة وغير ذلك. وقد ينبغي أن ننظر على أيّ جهة يحصل ذلك»[٣٨].

بعد تجاوزه مرحلة جَحْد السفسطائيين التي نقع عليها في **مختصر المستصفى**، يفصُل ابن رشد في هذا المقطع بين طابِعَيّ المسألة: إنتاج اليقين الخاص ببعض الأشياء ونمط إنتاج هذا اليقين الذي يتعلّق الأمر هنا بفحصه. ومن هنا، تتعلّق صفات الذاتي أو العَرَضي التالية، بنمط الإنتاج أو بالسبب المؤدّي إلى هذه النتيجة وهي اليقين. تنطوي الإشكالية المطروحة، بالنسبة إلى ابن رشد والنهج الأصولي، في إدراك السبب الذي لأجله تنتج الشهادات في أنفسنا يقيناً، وتنفُذ إلى مصاف المتواترات في بعض الحالات أو لا تنفُذ إليه في حالات أخرى. اتخذت هذه الإشكالية لدى علماء أصول الفقه شكل معيار موضوعي ينبغي استنتاجه، وهو الحدّ الأدنى في عدد المخبرين الذين ينتجون اليقين. يتطابق هذا الأمر مع عادة علماء الحديث في تصنيف الأسانيد ومقارنة الأخبار بعضها ببعض مرتكزين على نظرية في المعرفة تُمَوْضِعُ الرأيَ واليقينَ على امتداد محور ينطلق من ٥ , ٠ وصولاً

(٣٧) نجد تفاصيل هذه الشروط في المقتطف من **المستصفى** الوارد في التفسير، مقطع ٩٥.

(٣٨) انظر: ابن رشد، **مختصر الخطابة**، مقطع ٣٨.

إلى ١[39]. أما بالنسبة إلى ابن رشد، فإن الإشكالية تطرح على نحو مختلف؛ فهو يسعى إلى تحديد طبيعة السبب الذي لا يسفِر عن نتيجة، لا في كل الحالات ولا في غالبية الحالات، ولكن في بعض من الحالات فقط. والسؤال المطروح هو التالي: لماذا، ومن بين جملة هذه الشهادات التي لا تنفكّ تعبر حواسنا، وحده عدد قليل منها ينتج يقيناً؟ يستهل ابن رشد مفهوم السببيّة العَرَضية في مبتدى المقطع قائلاً:

> فإنّ الصادق منه بالذات ومنه بالعرض، وهو بيّن أن التصديق بوجود الأمور المحسوسة إنما تحصّل أولاً بالذات عن الحس. ولذلك من فقد حاسة ما فقد محسوساً ما[40]. وليس التصديق بوجود المحسوسات يحصل بالذات فقط عن الحسّ بل وتخيّلها أيضاً على ما هي عليه. وقد يحصل اليقين أيضاً بوجود المحسوسات بالذات عن القياس؛ مثال ذلك أنَّ هذا حائط مبنيّ، فله بانٍ، إلا أنّه لا يحصل عنه صورة الباني الخاص بالذات[41].

في هذا المقطع، يميّز ابن رشد إذن إنتاج الأمور الصادقة سواء «أولاً وبالذات»، أم عَرَضاً. إن الحواس هي السبب الرئيس في إنتاج التصديق المتعلّق بالأمور المحسوسة ويؤدي غيابها إلى زوال النتيجة. ومن جهته، ينتج القياس أيضاً يقيناً ذاتياً في المحسوسات، غير أنه يقف عند المستوى العام للنوع، ولا ينحدر إلى مستوى الجزئيّات: وحده وجود البنّاء هو المعلوم منا بالقياس، فيما نجهل شكل هذا البنّاء تحديداً. ومن شأن هذا التحديد، الواقع في أصل الإشكالية التي تطرحها معرفة الله للجزئيات[42] أن ينأى بعيداً عن القياس، بإمكانية

---

(٣٩) انظر:

Hallaq W.B., *A History of Islamic Legal Theories. An Introduction to Sunni Usūl al-Fiqh*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1997, p. 39.

(٤٠) كما يقول أرسطو في **كتاب البرهان**، المجلد الأول، ص ١٨.

(٤١) انظر: ابن رشد، **مختصر الخطابة**، مقطع ٣٨.

(٤٢) في ردّه على اعتراض الغزالي الذي يدعو الفلاسفة إلى القبول بمعرفة الله للجزئيات طالما أنهم يقبلون بمعرفته الأنواع، يجيب ابن رشد شارحاً أنّ الأنواع والأجناس معروفة من العقل في حين أن الجزئيات ما هي معروفة إلا بالحواس والمخيّلة. انظر في هذا الشأن: ابن رشد، **تهافت التهافت**، نصّ عربي من تحقيق م. بويج، بيروت، دار المشرق، ١٩٣٠، ص ٤٦١.

معرفة الأشخاص: إذ وحدها التجربة المباشرة هي التي تعيننا على معرفتهم بطريقة ذاتية. ولكن ماذا في شأن جملة الأمور التي لم نجرّبها تجريباً مباشراً والتي تعصى على الاستنتاج بالقياس؟ يجيب ابن رشد عن هذا السؤال في التالي من المقتطف حيث يكتب قائلاً:

وأما الأمور المحسوسة التي لم تُحَسّ قطّ ولا [ب ٩٤ و] كان لنا سبيل إلى إدراك وجودها بالقياس، فإنّه قد يحصل اليقين بوجودها لكن على الأقل كما أنّه قد يحصل لنا تصوّرها على ما هي عليه على الأقل. لكن أمثال هذه وإن لم تَمرّ بالحسّ أشخاصها فلا بدّ أن تمرّ به أسماؤها أو ما يدلّ عليها[٤٣].

لكن، ومع أن لا إمكانية لمعرفتها بالقياس، إلا أن الجزئيات التي لم نجرّبها تجريباً مباشراً، لا تغيب كليّاً عن معرفتنا بها. إذ يسعها أن تكون غرضاً للتصديق (وهو ما يدلّ عليه بقوله «اليقين المتعلّق بوجودها») ولـ«تصوّرها على ما هي عليه». وعندما يقول ابن رشد إنّ هؤلاء الأشخاص لا يعبرون الحواس، فإنه يلمِح بالتأكيد إلى البصر، بما أنه ينبغي على الشهادة الخاصة بجزء يحدّه بوصفه «اسم الشيء أو مدلولِه»، أن تجتاز السَّمع حتماً، لكي نعلم بشأنه تواتراً؛ بل إن هذا شرط ملزم وإن لم يكن كافياً، لكي يتحقّق اليقين[٤٤]. وإن كان الشرط غير كافياً، فلأن الصعوبة التي يطرحها هذا الصنف من المعرفة تتأتى من أن اليقين، بالنسبة إلى العمليتَيْن، أي التصديق والتصوّر، لا يتحقق إلا «على الأَقَلّ»، أي في عدد ضئيل من الحالات. وفي حين يكفي أن يقع البصر مرة واحدة على «شخص» الفيل لنستنتج وجوده ولتصوّر شكله، كونه يفرِض نفسه على الحواس أولاً وبالذات، فإنه لا يكفي أن نسمع بـ«اسم» الفيل أو بـ«ما يدُلُّ عليهِ» مرة، لكي نستنتج وجوده أو نتصوّر شكله.

(٤٣) انظر: ابن رشد، **مختصر الخطابة**، مقطع ٣٩.

(٤٤) هذا ما يفسّر إقصاء الأفعال كوسائط لنقل المتواترات، وذلك بناء على ما يذكّر به ابن رشد في **بداية المجتهد**، في معرض كلامه على مسألة تطرح حُجِّية عمل أهل المدينة المنوّرة التي ينتصر لها بعض المالكيين، حيث يقول: «والفعل لا يفيد التواتر إلا أن يقترن بالقول، فإنّ التواتر طريقه الخبر لا العمل» (**بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، تحقيق ع. م. معوّض وع. أ. الموجود، مجلدان، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣، المجلد الأول، ص ٢٥٢). أما فيما يخصّ مسألة عمل أهل المدينة، فانظر: التفسير، مقطع ١٦٥.

قد يكون هذا الاستنتاج ذا أصل تجريبي، ولكنه يتطابق في كل الأحوال مع الإشكالية كما هي مطروحة في أدبيات أصول الفقه. لكن، حتى ولو أن ابن رشد يُمَوْضِع خطابه على مستوى كلّي يتجاوز نطاق الأخبار النبوِيّة، فإن هذه الرؤية «الأقلية» لليقين بالشهادة تتّسق مع رؤية أقليةٍ في المتواترات، والتي هي، من بين أمور أخرى، رؤية خاصة بابن رشد(٤٥). ففي حين أنه كان للصحابة إدراك حسِّي مباشر للأخبار النبوية وأنه كان يكفي لهم أن يسمعوها مرة واحدة لكي يتولّد في أنفسهم تصديق مؤكد لها، على غرار الحِسّ الذي يولّد فينا يقينَ وجودِ المحسوس، فإن غياب الإدراك الحِسّي المباشر الذي يميّز الأجيال اللاحقة، يقع في أصل الواقع القائل إن قلّة قليلة من المتواترات هي وحدها التي تنتج يقيناً في حين لا ينتج الباقي إلا الظنّ.

وتتأتّى الصعوبة في جملتها من واقع أن ما يحصل على الأقلّ لا يصلح لأن يكون موضوعاً لخطاب علمي. هذا التمايز التقني بين السبب العَرَضي والسبب الذاتي يتناقض ورؤية مشتركة، علمية أوّلية، يعرِض لها ابن رشد قبل أي شيء آخر، فيكتب قائلاً:

> وفاعل هذا التصديق عند الأكثر من الناس هو عن التواتر والأخبار المستفيضة. لكن من البيّن أن ذلك فعل لها بالعرض لأن الصدق فيها يتبع ما يُظَنّ أنه سبب له وهو الأخبار على الأقلّ على جهة ما تتبع المسبّبات أسبابها العرضيّة. وأما السبب في حصول هذا اليقين الذي بالعرض وكيف يحصل فليس مما يلزم الوقوف عليه في هذا العلم، فقد قيل في كتاب الحِسّ والمحسوس. ولمّا شعر بهذا قوم، داموا أن يشترطوا في الأخبار عدداً يحصل عنه اليقين بالذات(٤٦).

يعتبر معظم الناس أن هذا الصنف من اليقين يتولّد بفعل الأخبار التي نسمعها والتي تنقل أسماء الأشياء وتوصيفاتها التي لم ندركها بالحواس. ومن هذا المنظور، فإن الشهادة سبّب لليقين بمستوى الإبصار نفسه، أي إنها سبب ذاتي.

---

(٤٥) انظر: **مختصر المستصفى**، مقطع ١٠٣.

(٤٦) انظر: ابن رشد، **مختصر الخطابة**، المقطعين ٣٩-٤٠.

إن كانت تلك هي الحال، فإن اليقين يتولد على نحو مطلق أو في الأغلب لحظة سماع شهادة ما. لكننا نعلم أنه من بين جمع من الأسماء التي تَعْبُر الحواس، وحدها قلّة قليلةٌ تولّد يقيناً في وجود الأشياء المسمّاة أو المُشار إليها، في حين أننا على يقين من وجود شيء ما، كلما وقع بصرنا عليه. إن الأخبار هي عينها، التي نظن أنها سبب في اليقين، لا تولّد هذا اليقين إلا أقلّ ما في الغالب من الأحيان، أي إنها سبب عَرَضي فيه. ولقد سبق للإحالة إلى **كتاب الحِسّ والمحسوس** الذي سنتفحّصه في التالي من صفحات هذا الكتاب، أن أشارت إلى أن السبب في هذا اليقين ليس سبباً خارجاً على الإنسان، كما هي حال الأشياء المحسوسة، بل هو سبب داخلي واقع في النفس.

لقد سبق لبعض «القوم» كما يقول في النص أعلاه أن بيّنوا هذه الإشكالية التي يطرحها إنتاج اليقين «على الأقلّ»، فحاولوا البحث عن سببٍ ينتجه على نحو منتظم. لم يعد الأمر ليتعلّق هنا برأي بدائيّ، بل بمساعٍ أكثر جدّية بُذِلَت في تفحّص المسألة. ولقد عرض ابن رشد، من دون أن يأتي على ذكر أسماء، للحلّ الذي انتهى إليه النهج الأصولي، الذي انصبّ الأساسي من مناظراته على تفحّص العدد الأقل من المخبرين المنتِج لليقين، يعني تحديد نطاق العدد الأقل، بحثاً عن السبب الذاتي، أو عزلاً للعامل الذي يولّد اليقين بانتظام. ولكن، تحديد نطاق العدد الأقل من منظور الفقه أو علم الحديث يعني الاحتكام أخيراً على معيار موضوعي ينال تصديق الجميع، كما يعني استبيان رقم سلسلة المخبرين التي تنضمّ إلى سابقاتها والمماثلة لها لكي تنقل الخبر من حيّز الظنّ إلى حيّز اليقين. لقد أعطى هذا المعيار الكَمّي اسمه لمفهوم التواتر، الذي يتضمّن فكرة التكرار وكثرة من سلاسل المخبرين. وهو بهذا وريث عادة خاصة بالمحدّثين الموجّهين تركيزهم على الأسانيد المختلفة، كما أنه يجد له صدى في هذا المحور المعرفي الأصولي المذكور آنفاً والذي ينزلق بالظنّ ناح اليقين: إذ كلما كثر عدد سلاسل المخبرين المستقلّين الذين ينقلون إلينا هذا الحديث النبوي أو ذاك، ارتفعت حظوظ يقينية هذا الخبر.

وسرعان ما أثبت التقصّي للعدد الثابت من المخبرين انعدام جدواه، بناء على ما يقوله فيه ابن رشد في تكملة النصّ، حيث يكتب:

فلَمّا لم يتحصّل لهم، قالوا: «إنّه مُحَصَّل في نفسه، وإن لم يكن عندنا». وهذه مغالطة بيّنة، فإنّه لو كان ههنا عدد ما [م ٨٥ و] بالذات يحصل عنه اليقين لم تتفاضل الأشياء المتواترة في عدد المخبرين، ولكان هذا العدد ممكن أن يُحَسّ ويوقف عليه، بل الكثرة والقلّة قرينة من القرائن. ولذلك لمّا رام بعضهم أن يشترط في التواتر شروطاً يحصل عنها اليقين فلم يتحصّل لهم، قالوا: «ومن شروطه أن يحصل عنه اليقين». وإذا كان ذلك، فليس فيها شرط أصلاً يشترط ولا جهة يحصل عنها اليقين بالذات[٤٧].

ونقع على الفكرة عينها في مقطع موازٍ لهذا في **مختصر المستصفى**، حيث يكتب ابن رشد قائلاً:

فلما لم يتحصّل لهم [العدد] حدّوه بأنّه الذي يحصل عنه اليقين على أنّه محصّل الوجود في نفسه وإن كان مجهولاً عندنا. والمشاهدة بخلاف ذلك فإنّه يظهر أنّ العدد الذي يحصل عنه اليقين يزيد وينقص في نازلة نازلة ولو كان ههنا عدد ما بالطبع يحصل عنه اليقين بالذات وأوّلاً لكنّا سنحِسّه ونقف عليه. وبالجملة فإنّ كثرة المخبرين إحدى القرائن التي تفيد التصديق ولذلك يلزم أن يزيد وينقص بحسب ما تنضاف إليه من القرائن الأُخَر[٤٨].

بناء عليه يستعيد هذان النصّان الجدل الأصولي في العدد الأدنى للمخبرين، كما هو مستَحْضَر في **مستصفى** الغزالي. عديدة هي المحاولات العقيمة التي اضطُلع بها للوقوع على عدد يشكل معياراً أكيداً للفصل بين الأخبار.

وعوض أن يتخلّى عن الميدان الكمّي الصالح لاقتفاء أثر العدد الثابت المنشود، يقول لنا ابن رشد إنّ الأصوليين اسْتَبْقَوْا على وجود عدد بوصفه سبباً ذاتياً، في الوقت الذي تخلّوا عن فكرة حدّه: عدد **بحدّ ذاته** يبقى مجهولاً منا. هذا هو موقف الغزالي، الذي يستعرض كل

(٤٧) عينه، مقطع ٤٠.

(٤٨) انظر: **مختصر المستصفى**، مقطع ٩٥.

المحاولات الهادفة إلى إيجاد عدد قبل الشروع في التأكيد أن هذا العدد معروف من الله وحده دون غيره. لقي هذا الجواب، الذي لا يفعل سوى إخفاء الإشكالية، تكذيباً بحسب ابن رشد، بالمشاهدة («وهذه مغالطة بيّنة»؛ «والمشاهدة بخلاف ذلك»). في الواقع، ما من عدد ثابت واحد يقوى على الوجود «بالذات وأولاً» من دون أن ينتهي إلى أن يكون معلوماً منا. ومن هذا الاختلاف في عدد المخبرين من خبر إلى آخر، يستنتج ابن رشد غياب عدد محدّد يحصل اليقين عنه؛ «وبالجملة فإنّ كثرة المخبرين إحدى القرائن التي تفيد التصديق»). ومن خلال التأكيد أن عدد المخبرين لا يستطيع أن يكون السبب بالذات لإنتاج اليقين، يحرر ابن رشد التواتر من عدد المخبرين الذي يقترحه أصل اللفظ، ويقصي من تعريفه لهذا المفهوم التعدّدية والتكرارية.

ولا يلبث ابن رشد أن يذكر محاولة أخيرة اضطلع بها الأصوليون بهدف رفع عماد الشروط الخارجية الضامنة لإنتاج اليقين: «من بين شروط التواتر هو أنه يحصّل اليقين». يمثل هذا التأكيد، بحسب ابن رشد، الدليل الأخير لغياب أي شرط كان في الأخبار هي نفسها (لا عدد ثابتاً ولا غيره من المعايير أو المقاييس)، يمكن له أن يؤدي بالذات اليقين في شأن وجودها. ولا إمكانية لبناء هذا اليقين على طراز الإدراك الحِسّي حيث السبب الذاتي واقع خارج النفس.

ها نحن إذن من جديد في مواجهة مسألتنا الأولى: ما هو السبب الحقيقي لإنتاج هذا اليقين؟ ما هو المعيار الذي يجيز للنفس بتخيّر الأخبار وانتقائها، وهي التي تعبرها، بحيث لا يُسْتبقى منها إلا قلّة قليلة تعتبرها النفس مؤكدة، في الوقت الذي تقصي بعيداً عنها الأخبار الأخرى بوصفها معزوّة إلى الظنّ لا غير؟

حدّد مارون عوّاد المقطع الوارد في **كتاب الحِسّ والمحسوس** المذكور في **مختصر الخطابة**، حيث يعرض ابن رشد للسبب الواقع في مصدر اليقين بالأشياء التي لم نحسّها. وفي هذا المقطع، بوسعنا أن نقرأ فعلاً:

> وليس يعرض عن اجتماع هذه القوى وتعاونها إحضار الشيء الذي قد أحسّ ونسي فقط، بل وقد تحضر في بعض الأناسي [أي مجموع ما ننساه]،

عند اجتماعها، صور الأشياء المحسوسة من غير أن يحسّها بعد، وإنما نقلت إليها صفاتها فقط. كما قال أرسطو في بعض القدماء أنه كان يصوّر أشياء نقلت إليه بالسماع من غير أن يكون شاهدها. فإذا امتحنت تلك الصور، وجدت على نحو ما شوهدت عليه. وبهذه الجهة يمكن أن يتصور الفيل مَنْ لم يحسّه قط؛ وهذا إنما يعرض للمرء عند اتحاد هذه القوى الثلاث. واتحادها إنما هو من قبل النفس الناطقة، أعني، من قبل طاعتها لها، كما أن افتراقها إنما يكون من قبل النفس البهيمية، واتحادها عسير صعب على المرء لكونه من قبل النطق، وراحة النفس البهيمية هي في افتراقها[٤٩].

يختم مارون عوّاد تحليله لهذا المقطع قائلاً: «لئن سمعنا كلاماً على شيء ما، نستطيع أن نكوّن عنه، انطلاقاً من صور متفرّقة، صورة، مثلاً صورة عن الفيل. في حوزتنا إذن المكونات التي تشكل اليقين الذي يزعمه التواتر الموصول: أفكار الخبر بالمشافهة وتلك الخاصة بتصوّر كائن غير محسوس»[٥٠]. وفي أعقاب تحليل هذا المقطع، يخلص عوّاد إلى خاتمة سبق لنا أن اقتبسناها عنه، وهي المفيدة بأن السبب الحقيقي الكامن وراء هذا اليقين المزعوم ما هو إلا عملية سيكولوجية بسيطة، بوسعنا أن نرى فيها وهماً خالصاً[٥١].

أما أن يكون اليقين الخاص بوجود الأحداث التي لم يكن لنا إدراك حسّي بها، غير قادر على الحصول إلا انطلاقاً من الخبر الشفوي ومن تصوّر كائن غير حسّي، فإن هذا ما يكوّن التعريف بالتواتر، وبالحقائق بوساطة الشهادة. وأن تقع العملية السيكولوجية في أصل تصوّر الفيل من قِبَل مَنْ لم يَرَه مرة، لا يجعل منه (أي الفيل) وهماً خالصاً. بل إن هذا هو الإثبات على صِحّة المعرفة تواتراً، بما أن هذا السلف، وباعتراف ابن رشد نفسه، كان قادراً على تصوير الأشياء الأخرى التي لم يسبق إلى رؤيتها يوماً، استناداً إلى شهادة الآخرين فيها.

---

(٤٩) انظر: ابن رشد، **تلخيص الحِسّ والمحسوس**، ص ٤٥، الأسطر ٢-١١.

(٥٠) عينه.

(٥١) انظر أعلاه، ص ٢٩.

فالتطابق بين واحدٍ من هذه التصاوير مع الواقع هي الدليل على أن الأمر لم يكن يتعلّق بوهم ما، وعلى أن الأسماء والدلالات على الأشياء تنجح، في بعض الحالات، في تكوين تصوّر الشيء في النفس. هذا ما يقود ابن رشد إلى الخاتمة التالية حيث يقول: «وبهذه الجهة يمكن يتصور الفيل من لم يحسّه قطّ».

ليس من الضروري أن تولّد هذه العملية اليقين، وما من أحد يثق بكل الشهادات العابرة للحواس. إذ يجيز توحيد القوى الكبرى الثلاث بإشراف النفس العقلانية، الشروع في تخيّر الأخبار والانتقاء منها، وهذا هو مكمن الاختلاف كله مع الإدراك الحسّي العائد إلى الأفراد. وفي هذه الحالة الأخيرة، يوجد السبب خارج النفس لينطوي في الأشياء عينها، في حين يكون السبب، في الحالة الأولى، واقعاً داخل النفس. هذا ما يقود ابن رشد إلى انتقاد أولئك الذين يكمن هذا السبب بالنسبة إليهم في سماع هذه الأخبار. وإن كانت الأخبار السبب بالذات، لكان اليقين ليتحقق في كل مرة عبر اسم الشيء أو دلّت عليه الحواس، ولأصيبت النفس بتُخْمَة جُمْلَة من اليقينيات المتأتية عن شهادات كانت على الدوام تواجهها، على غرار مخزون اليقينيات التي تشكلها فيها الأشياء المدرَكة مباشرة بوساطة الحواس. إن التخيّر بين الإشاعات والحقائق التاريخية هو الذي يطرح المشكلة أساساً. لقد حاول الأصوليون إيجاد حلّ لها بطريقة كميّة، عبر تحديد أدنى عدد ممكن من السمعِيّات. غير أن البنية العامة لتكوين اليقين بنظرهم ثابتة وتتّخذ شكل سبب خارجي بالذات ينتج اليقين. إن هذا الجواب الذي يتمسك دائماً بسبب خارج لليقين الكامن في الخبر (كما هو في صورة الشيء المحسوس أو المنظور) يلقى له نقداً يتناوله به ابن رشد، لأن العدد بقي لنا مجهولاً. وإذ يجعل من الأخبار سبباً عَرَضياً، يجعل ابن رشد من السبب الحقيقي المولّد لليقين، سيرورة سيكولوجية تقتضي تدخل النفس العقلانية. وهذا ما يدفعه إلى القول في **مختصر المستصفى** إن «التصديق الحاصل عن التواتر من فعل النفس» (٥٢).

(٥٢) انظر: **مختصر المستصفى**، مقطع ٩٦.

ولنشر هنا إلى الصعوبة التي يطرحها هذا المقطع من **كتاب الحِسّ والمحسوس**، الذي يبدو أنه الكتاب الذي يحيل إليه ابن رشد فعلاً في **مختصر الخطابة**: التواتر المتعلق بوجود أشياء ماضية ونائية (كوجود الحكماء والأنبياء ووجود مكّة) معزوّ إلى التصديق، في حين أن صورة الفيل، التي هي موضوع النقاش ههنا، معزوّة إلى التصوّر (حتى ولو وجب علينا الافتراض في هذه الحالة تصديقاً مسبقاً بوجود حيوان ما، لا معرفة لنا به إلا معرفة مبهمة، والذي ينتظر أن يجد له تحديداً أدقّ بفعل الشهادة). غير أن الإشكالية التي تطرحها أصالة القرآن والأخبار النبوية وتلك التاريخية، تتعلّق بتصديق ما لم نجرّبه تجريبياً مباشراً أكثر مما تتعلّق بتصوّر أشياء لم يسبِق لنا أن رأيناها. ما من مقطع واحد في **كتاب الحِسّ والمحسوس** يحيل، بحسب معرفتي، إلى هذه العملية الذهنية بشكل خاص. أَوَتقتضي أيضاً توحيد هذه القوى الثلاث، أم يسعنا الافتراض أن التصديق بوجود مدينة لم نزرها البتّة، يحصل بيُسر أكبر من التصوّر الدقيق لحيوان لا نعرف عنه إلا توصيفاً بالمشافهة؟ لم أقع على أي نصّ يجيز لي الإجابة عن هذا السؤال.

لنتفحص الآن مناظرة ابن رشد مع الغزالي الذي استحدث مخططاً آخر لتكوّن اليقينيات الناتجة من التواتر؛ ففي هذا التفحّص ما سيجيز لنا الإحاطة بمسألة اليقين عَرَضاً إحاطة أفضل.

بين ابن رشد والغزالي: التواتر والتجربة

في **المستصفى**، يستعرض الغزالي كل المحاولات التي اضطلع بها سابقوه لتحديد العدد الأدنى من المخبرين الضامن لأن يتحصّل اليقين. فيخلُص إلى استحالة معرفة هذا العدد من دون إنكار وجوده. في رأيه، هذا العدد موجود ولكنه معروف من الله وحده لا غير. أما فيما يتعلّق بالإنسان، فإن لا سَعَة له على تحديد اللحظة التي يتكوّن فيها اليقين في نفسه، أي المرّة التي، وإثر سماعه للخبر الوارد على لسان سلسلة من الشهود المستقلّين، يصبح مُتيَقّناً منه[٥٣].

(٥٣) انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ٢٥٩، الأسطر ١٥ - ١٩.

بحسب الغزالي، ما عاد العدد هو السبب الوحيد الكامن وراء إنتاج اليقين. فالقرائن المحيطة بالأخبار تكتسب دوراً مهماً، لدرجة يعجب معها، على سبيل المثال، لمتكلّم كالباقلاني يتحدث عن العدد بوصفه العامل الوحيد الذي يتحصّل اليقين بموجبه[٥٤]. كما يؤكد الغزالي على انعدام وجود عدد محدّد أو أقلّه على قصورنا عن تحديده، في الوقت عينه الذي يُبقي على الأنموذج التراكمي. وهذا التناقض بيّنه الأشقر في حواشي تحقيقه لنصّ **المستصفى**[٥٥]. وفي موقف الغزالي هذا تجلٍّ لدوام تأثّره بفكرة التكرار والتعدّدية المُتَضَمَّنَة في المعنى المعجمي للفظ تواتر في تناقضه مع آحاد. ويتراكب هذا التناقض بين التعددية والآحادية على التناقض بين اليقين والظنّ لدرجة، وعلى الرغم من الأهمية المَعْزُوَّة إلى القرائن المحيطة بالأخبار، تحوَّلت معها هذه القرائن إلى عدد يحدّ المخبرين قبل إنتاج اليقين. ومع أن عدد هؤلاء معروف من الله وحده بحسب الغزالي، فإنه يقوم على الدوام مقام العامل المفسِّر للظاهرة.

نقع على فكرة المُعاوَدة والتكرار هذه في تكوين التجريبيّات. فكما ينتج تكرارُ تجربة محدّدة (هذه النار مُحرقة)، إثر عدد محدّد من المرات، اليقينَ بحصولها في كل زمان ومكان (النار محرقة دائماً)، فإن تكرار الخبر المسموع (كان للشافعي وجود) يفيد، عقِب عدد محدّد من المرات، باليقين في موثوقيّته:

> بل هو كتكرر التجربة، ولكل مرة في التجربة شهادة أخرى، إلى أن ينقلب الظنُّ عِلماً، ولا يشعر بوقته. فكذلك التواتر[٥٦].

تحصل النقلة التدريجية بطريقة غير محسوسة في كلتا الحالتَيْن، من دون أن نتمكن من استبيان اللحظة المحدّدة التي ينقلب فيها إلى يقين غالب الظنّ. غير أن صلب التماثل مع تكوين التجريبيّات يكمن في مفهوم القِياس الخَفِيّ، ومصدره ابن سينا، الذي يوسّعه الغزالي

(٥٤) عينه، المجلد الأول، ص ٢٥٨، السطر ٢.

(٥٥) عينه، المجلد الأول، ص ٢٥٨، هامش ٢.

(٥٦) عينه، المجلد الأول، ص ٩٧، السطران ١٠ - ١١.

شاملاً فيه المتواترات[٥٧]. ذلك أن التكرار وحده لا يكفي، وأن القياس الخَفِيّ هو الذي يضمن الانتقال إلى اليقين:

> وإذا تأملت هذا عرفت أن العقل قد ناله [هذا العلم] بعد التكرر على الحِسّ بواسطة قياس خفيّ ارتسم فيه، ولم يشعر بذلك القياس؛ لأنه لم يلتفت إليه ولم يشكّله بلفظ، وكأن العقل يقول: لو لم يكن هذا السبب يقتضيه لما اطرد في الأكثر، ولو كان بالاتفاق لاختلف[٥٨].

وبفضل هذا القياس الخفي، يحصل اليقين بالتجريبيّات والمتواترات. لا يتعلق الأمر إذن بإنتاجٍ بالذات وأولاً، كذلك الذي يتناوله ابن رشد بالنقد في **مختصر الخطابة**. ومن جهته، لا يبني الغزالي إنتاج هذا اليقين على طريقة الإدراك الحسّي (مرة واحدة تفيد باليقين بالمحسوسات؛ مرات عديدة لا تحصى تفيد باليقين بالمتواترات)، بل على طريقة التجريبيات (مرات عديدة لا تحصى + قياس خَفِيّ ينتجان يقيناً مكتَسَباً).

قبل تفحّص جواب ابن رشد، لا بدّ لنا من الإشارة إلى أن اليقين الذي تنتجه التجريبيّات هو، بالنسبة إلى الغزالي، أكثر قوة من ذلك الذي تنتجه الشهادة: ففي مدارك اليقين الخمس، التي يعدّدها في المقدمة لمنطق **المستصفى**، تحتل الأخبار المتواترة المصاف الأخير بعد الأوليات، والباطنيّات، والمحسوسات، والتجريبيّات[٥٩]. ومن هنا، لا يضع الغزالي التواتر في مصاف أرقى من ذاك الذي يضع فيه المحسوسات أو التجريبيات. وعلى ضوء ذلك،

---

(٥٧) في شأن هذا المصطلح العائد في الأصل إلى ابن سينا، انظر:

Marmura M.E., «Ghazali's Chapter on Divine Power in the Iqtisād», *in Arabic Sciences and Philosophy*, 1994, vol. 4, no. 2, p. 294 nt. 35.

وانظر أيضاً:

Black D.L., «Knowledge (*'ilm*) and certitude (*yaqīn*) *in* al-Farābī's epistemology», *in Arabic Sciences and Philosophy*, 2006, vol. 16, no. 1, p. 42 net 68.

(٥٨) انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ٩٦، الأسطر ١٧ - ٢٠.

(٥٩) عينه، المجلد الأول، ص ٩٤.

يتّضح لنا أن نقد ابن رشد لا يجد مصدره في حزم علوميّ ما قد يفتقر الفقيه إليه، أو أن هذا الحزم وتلك الدقّة لا يتعلقان بالحري بدرجة اليقين بالتواتر، بل بنمط تكوينه.

في نقد القياس الخفِيّ

من بين الطرائق الثلاث المعتَمَدة في النظر إلى كيفية إنتاج اليقين الذي يفيد التواتر به، تواتراً بالذات أو بالعَرَض أو مكتَسَباً، يعزو ابن رشد إلى الغزالي الموقف الثالث، فيكتب في **مختصر المستصفى** قائلاً:

> وإنّما الخلاف في جهة وقوع اليقين عنه فقوم رأوه بالذات وقوم رأوه بالعرض وقوم رأوه مكتسباً مثل ما رآه أبو حامد ههنا ومَن نحا نحوه من أنّ اليقين به إنّما يحصل بعد مقدمتَيْن: إحداهما أنّ هؤلاء مع اختلاف أحوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع والثانية أنّهم قد اتّفقوا على الإخبار عن هذه الواقعة. لكنّ أبو حامد يُسلِّم أنّ هاتين المقدّمتين لم تشكّلا قطّ في الذهن بالفعل ولا احتاج الإنسان إلى إحضارهما عند وقوع التصديق || بالتواتر. وإذا وضع هذا في ما لا شكّ هو المشاهد من أمر التواتر، فمن البيّن أنّه ليس لهاتين المقدّمتين في إيقاع اليقين غناء لأن ما ليس موجوداً في النفس بالفعل فلا يكون سبباً لوجود ما هو فيها بالقوّة حتى يخرِجه إلى الفعل. ولولا كون حصول المقدّمة الكبرى في الشكل الأول في النفس بالفعل ما كانت سبباً لحصول النتيجة عنها التي كانت منطوية فيها بالقوّة، ا فأي فائدة لاشتراط ما وجوده مثل هذا الوجود في إيقاع التصديق. ولهذا اشترطنا في حدّ التواتر: من غير أن ندري كيف حصل ولا من أين حصل[٦٠].

بناءً على ما تظهره الانتقادات التي وجّهها إلى الغزالي، يقصد ابن رشد بـ «مكتَسَباً» أن اليقين يحصّل بالقياس. إن في إعادة الصياغة لفكرة الغزالي ما يستحقّ منا أن نتوقف عنده،

---

(٦٠) انظر: **مختصر المستصفى**، مقطع ٩٧.

وبخاصة أن الطابع المكتسَب للمتواترات في **المستصفى**، لا يتركّز وحسب على القياس الخفيّ وهو يتطابق مع التقسيم بين ضروري ومكتسَب، الخاص بنظرية المعرفة كما تتبدّى لناظرها في نهج المتكلّمين[٦١].

يمرّ اعتراض ابن رشد على فعاليّة هذا القياس الخَفِيّ عبر ترجمة للعملية الذهنية التي يصفها الغزالي بألفاظ أونطولوجية تسمح باختبار صِحّة أنموذجه التفسيري وتلاؤمه مع قانون ما وراء الطبيعة المذكور في المقطع فيما يتعلق بالانتقال إلى الفعل، والذي يشكل تكوين اليقين في النفس تطبيقاً له (أي للقانون). فعبر إخضاع القياس الخَفِيّ، وهو آخر المرشّحين لنيل صفة السبب لإنتاج اليقين، ينهج ابن رشد النهج عينه الذي اتّبعه في **مختصر الخطابة**: إذ بعد أن أقصى الأخبار عينها، التي لا يسعها إلا أن تكون سبباً عرضياً بما أنها لا ترخي بتأثيرها إلّا في أقليّة من الحالات، كما أقصى عدد الرواة غير المحدّد وبالتالي غير الموجود، يتفحّص ابن رشد مكانة هذا القياس الخفِيّ. وبارتكازه على التفسير الذي زوّدنا به الغزالي هو نفسه للفظ «خَفِيّ»، الذي يعني أن الإنسان لا يحِسّ المقدمتَيْن (أي استقامة الشهود وتطابق الشهادات) لحظة إنتاج اليقين[٦٢]، يستنتج أن هاتَيْن المقدمتَيْن موجودتان بالقوة في النفس، أي إن الإنسان يمتلكهما من دون أن يمارس أياً منهما، على غرار الأنموذج الأرسطوطالي عن العلم الكامن بالقوة لدى العالم الذي لا يمارسُهُ عندما،

(٦١) أوردتُ النقاش الذي اضطلع به الغزالي في شأن الطابع «الضروري» أو «المكتَسَب» للمتواترات في التفسير، مقطع ٩٧. وكما سيلاحظ القارئ، لا يحسم الغزالي موقفه الذي فُسِّر بطرق مختلفة. انظر في هذا الشأن:

Zysow A., *The Economy of Certainty. An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory*. Atlanta, GA. Lockwood Press, coll. «Resources in Arabic and Islamic Studies», no. 2, 2013, p. 16.

(٦٢) يكتب الغزالي في **المستصفى** (المجلد الأول، ص ٢٥٣، الأسطر ٦-٨) قائلًا: «ولا بدّ وأن تشعر النفس بهاتين المقدّمتين، حتى يحصل العلم والتصديق. وإن لم تتشكّل في النفس هذه المقدمات بلفظٍ منظوم، فقد شَعَرَتْ بها حتى حَصَل التصديق وإن لم تشعر بشعورها بها». (ولقد أوردتُ كلية المقتطف في التفسير، مقطع ٩٧).

على سبيل المثال، يستسلم إلى النوم[٦٣]. على العكس من ذلك، تشبَّه الفعليّة بمقدمة واعية، فيكون اليقين المتولِّد تواتراً خاتمة المقدمتين. وبمقتضى المبدأ القائل بأن على الفاعل الذي يخرج الشيء من القوة إلى الفعل، أن يكون هو نفسه موجوداً بالفعل، يُسْقِط ابن رشد تأثير هاتَيْن المقدمتَيْن على تحصيل اليقين تواتراً. إذن، ليس اليقين الحاصل عن التواتر مكتَسَباً.

في التواتر والمعقولات الأُوَّل

يبقى لنا أن نفهم الجملة حيث يصف ابن رشد نمط تكوين هذا اليقين بالمتواترات. ففي خاتمة المقطع الذي اقتبسناه عنه توّاً، كما في التعريف الذي يعطيه عن التواتر، يؤكد صاحب **مختصر المستصفى** أن اليقين يحصل «من غير أن ندري كيف حصل ولا أين حصل». إن الطابع اللاإرادي أو حصول اليقين في غَفْلَةٍ منا، الذي توحي به هذه الجملة أو تقترحه، يجد له ما يعزّزه في المقطع حيث ينقُض التماثل بين التجربة والتواتر: ففيما للأولى طابع اختياري وإرادي وهو ما يشير إليه بلفظ «تعمّد»، يعرّف التواتر بأنه فعل ناتج من النفس أو «من فعل النفس»[٦٤]. بعد ذلك مباشرة، وفي مقطع مبهم من المخطوط حيث ترك الناسخ بياضاً، يذكر ابن رشد أنّ «المعقولات الأُوَّل تحصل عن الحسّ». إن التصحيح الذي قمنا به في هذا الموضع من النصّ بهدف الإبقاء على مقابلة التواتر بنتيجة القياس والمقابلة بينه (أي التواتر) وبين نمط تكوين المعقولات الأُوَّل، هو تصحيح أَمْلَتْهُ علينا هذه الطريقة التي يعتمدها ابن رشد لتوصيف نمط تكوين المتواترات («من غير أن ندري كيف حصل ولا أين حصل»). بالفعل، وعبر مقاطعة هذه الطريقة مع غيرها من مقاطع نصّ ابن رشد حيث الكلام على تكوين المقدمات، نستنتج أن الأمر يتعلق هنا بما يميّز «المقدمات الأُوَّل»

---

(٦٣) أرسطو، **في النفس**، ٤١٧a، ٢١-٢٨.

يعطي أرسطوطاليس أيضاً هذا المثل في الإطار الأعمّ للقوة والفعل (**ما بعد الطبيعية**، ١٠٤٨a، ٣٣ - ٣٤). لكن هذه الأسطر القليلة غائبة في الترجمة العربية القديمة التي كانت بمتناول ابن رشد، من دون الإشارة إلى النواقص. انظر: ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، مصدر سابق، المجلد الثاني، ص ١١٥٦.

(٦٤) انظر: **مختصر المستصفى**، مقطع ٩٦.

أو «المعقولات الأُوَّل»، التي تتكوّن بالطبع، أي على نحو يتناقض وتكوين المعقولات إرادياً. فنحن على سبيل المثال، نقع على هذا النمط من التكوين في شرح **كتاب النفس**، حيث الكلام على المعقولات المنتَجَة بشكل طبيعي والمعقولات الإرادية كما في **مختصر البرهان**، حيث الكلام على المقدمات المنتَجَة طبيعياً فيما غيرها مُنْتَج بالتجربة(٦٥). في هذه النصوص، يعارض ابن رشد مقدمات إرادية، تجريبيّة، حصلت في لحظة محدّدة، بغيرها يماثلها بالقضايا الأولى التي تحصل في غَفْلة منّا، من دون أن نقوى على تحديد اللحظة التي حدثت فينا هذه الحالة من المعرفة. ومن هنا، يكتسب هذا التوصيف للمتواترات أثناء تكوّنها «من غير أن ندري كيف حصل ولا أين حصل»، معنى جديداً ويندمج في مخطّط معقولي أكثر اتساعاً من تكوين المعقولات. ومن شأن هذا الأمر أن يفيد بالإشارة إلى المعقولات الأول في هذا المقطع من **مختصر المستصفى**.

ومع أنني لا أريد أن أستعيد، في نطاق هذه الدراسة، المكان الذي تشغله الحقائق التاريخية في نظرية المعرفة لدى ابن رشد، إلا أنني أودّ أن أفيد في سياق خاتمة هذه الفكرة، ببضع ملاحظات تقارنية في الأنموذجَيْن المعتمدَيْن في المقابلة، بهدف تحقيق إدراك أفضل لابتكارية موقف ابن رشد، الذي يتمظهر كتدخّل مشّائيّ في الجدل الأصولي التقليدي في شأن طبيعة هذه المعرفة. فإن كان هذا الموقف، من حيث تباعده عن أصول نظرية المعرفة في الكلام، يبقى موقفاً متفرّداً، لم يسبقه إليه السّلف، ولا أتى بنظير له الخلف، إلا أنه أكسبه مكاناً في **البحر المحيط** للزركشي الذي يذكر، عابراً، هذا النمط من التكوين «العَرَضي»، الذي استقاه الفيلسوف من منظومته المشّائية(٦٦).

---

(٦٥) انظر:

Averroès, *Commentarium magnum in Aristotelis De Anima libros*, éd. Crawford, pp. 496, 490-493.

وانظر أيضاً: **مختصر البرهان**، تحقيق بترورث، ص ١٥٢. وانظر أخيراً: **تلخيص كتاب النفس**، حقّقه س. ج. نوغالِس، مدريد، ١٩٨٥، ص ١١٥.

(٦٦) انظر: الزركَشِيّ، **البحر المحيط في أصول الفقه** (٦ مجلدات)، حقّقه ع. ع. العاني، الكويت، ١٩٩٢، مجلد ٤، ص ٢٣٩ ولاحقاتها. ولقد أوردت المقتطف كاملاً في المقدمة النصية لهذا الكتاب.

لا يستخدم ابن رشد المصطلحات عينها التي يستخدمها الفقهاء فيعيد صوغ المواقف المتقابلة المختلفة بموجبه. بل إنه يميّز مجموعة تقول إن التواتر يحصل «بالذات وأولاً» عن أُخرى تزعم أنّه اكتساب. يتطابق هذا مع الموقفَيْن من المعارف الضرورية والمكتسبَة التي تتقاسم مشهد نظرية المعرفة التي يقول بها المتكلّمون. فمن ناحية، أولئك الذين يستخرجون هذه المعطيات من جهة المعارف الضرورية كالأوليّات والمحسوسات، وذلك لما تكتنف عليه من طابع حَدْسي، شبه مباشر، لا يقتضي أي سبب خَطابي ليفرض نفسه؛ ومن ناحية أخرى، أولئك الذين يستخرجونها من جهة المعارف المكتَسَبَة. إن هذا الموقف الأخير، وعلى الرغم من كل ما ينطوي عليه من تردّدات وفُوَيْرقات، هو موقف الغزالي، الذي يجيز مفهومه الخاص أي «القياس الخَفِيّ» بالتوفيق بين الطابع الخَطابي ومظهر المباشرة التي تكتسبها هذه الأخبار.

ينتقد ابن رشد الموقفَيْن. إذ يبدأ بجحد الطابع الضروري لتكوين التواتر، ويشمل بالنقد أولئك الذين يَبْنون هذا اليقين على أنموذج الإدراك الحِسّي: ليس سماع الشهادات كافياً، لا مرّة ولا عدّة مرّات. ثم يسقط الطابع المكتسَب والتفسير الذي زوّدنا به الغزالي: قد يجيز مفهوم القياس الخفيّ باتساق هذَيْن الموقفَيْن ولكن، من وجهة نظر علمية، لا طائل منه البتة في إنتاج اليقين. ومن شأن إعادة صوغ هذه الأطروحات الخاصة بعلم الكلام بلغة مَشّائِيّة أن يقدم مثالاً جيداً على نهج العالِم الذي يلجأ إلى القوانين الفيزيائية والمعقولية لاختبار صِحّة أنموذج زوّدنا به المتكلمون.

إن عرضية اليقين ومقارنتها بتكوين المعقولات الأُوَّل تسمح لابن رشد بتفسير كيف أن السبب الذاتي لهذا اليقين هو سبب مستقل عن الحواس، حتى ولو أنَّه «لا بدّ أن تمرّ به أسماؤها [أي أسماء هذه الأشياء غير المحسوسة] أو ما يدلّ عليها». وإن نزعت الأهلية عن أنموذج الإدراك الحِسّي، إلا أن الشهادات تبقى مع ذلك شرطاً ضرورياً، وإن كان غير كاف، لتحقيق اليقين. وفي هذا الخصوص، فإن توصيف هذه الأسباب لكونها أسباباً عَرَضية، أي لازمة من دون أن تكون ذاتية في حصول النتيجة، يسمح بتجاوز هذه الصعوبة.

ومع تشكّل المعقولات الأُوَّل يحتكم ابن رشد على أنموذج آخر في تكوين المعقولات

يتجاوز التناقضات التي نجدها في مخطط الغزالي. إذ تتكوّن المعقولات الأُوَّل في الواقع، وذلك بحسب ما يقوله فيها ابن رشد، انطلاقاً من الحواس ولكن في غفلة منا، أي «من غير أن ندري أين حصل ولا كيف حصل»، ما يتناقض والمعقولات الإرادية التي ننتجها انطلاقاً من هذه المقدّمات[٦٧]. وفي هذه الحالة، تكون الحواس سبباً عَرَضاً لوجود السبب الحقيقي في النفس. يتعلق الأمر هنا إذن بفويرق لا يقدر الغزالي على الإفادة به انطلاقاً من أنموذجه، حيث تكوين المعقولات الأوليّة أو الأوليّات يحصل «من غير استعانة بحسّ أو تخيّل»[٦٨]. وفي الختام، لنقتبس مقطعاً من **شرح البرهان** (الكتاب الأول، الفصل ١٨) حيث ينتقد ابن رشد المتكلمين في نقطة تذكّر بهذا الأُنموذج الواسطي في تكوين المتواترات. فإذ يشرح ضياع حسٍّ يؤدي إلى ضياع محسوس، يكتب ابن رشد قائلاً:

> يحتمل أن يريد [ويعني أرسطو] أن الاستقراء يفتقِر إليه في الصنفين من المقدمات، أعني المأخوذة في مادة، وهي المقدمات الطبيعية، والمأخوذة في غير مادة وهي «المقدمات» التعاليمية، وهذه هي في الأكثر المقدمات العامية التي لا ندري متى حصلت ولا أين حصلت. وهذه الحجّة على هذا هي عامة للصنفين من المقدمات، أعني أنها تحتاج إلى الحسّ. ولخفاء الأمر في المقدمات العامة ظنّ المتكلمون من أهل ملتنا أن العقل لا يحتاج في إدراكه إلى

---

(٦٧) في شأن إعادة بناء نظرية ابن رشد في موضوع تشكّل المبادئ الأولى من طريق الاستقراء وتدخل الحواس في هذه العملية، عُد إلى:

Cerami C., *Génération et substance. Aristote et Averroès entre physique et métaphysique*, Berlin/New York, De Gruyter, 2015. (sous presse), chap. VII.

(٦٨) انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ٩٤، سطر ٢٤، وص ٩٥، سطر ٢: العقل «جُبِلَ على التصديق بها». يعطي الغزالي أمثلة على الأمر كالوعي بالذات، ومبدأ انعدام التناقض أو الكل أكبر من الجزء. هذه القضايا مرتسمة في العقل منذ وجوده، حتى ولو اقتضت لتظهر عقلاً مكوّناً أصلاً. وفي المفهوم الأعمّ للفطرة في فكر الغزالي، انظر:

Griffel F., «Al-Ghazālī's Use of "Original Human Disposition" (Fitra) and Its Background in the Teachings of al. Fārābī and Avicenna», *in Muslim Word*, 2012, vol. 102, no. 1, pp. 1-32.

الحِسّ. والذي عَرَض لهم في ذلك ضدّ ما عَرض للقدماء الأُوَّل، فإنهم كانوا يعتقدون أن الحِسّ هو العقل نفسه، وأنه لا فرق بين مُدركيها[٦٩].

وعلى غِرار مقدمات العلم الطبيعي، فإن المقدمات التعاليمية أي الرياضية تحتاج هي الأخرى إلى الحِسّ، كونها تشكل، في غالبيتها، المقدمات العاميّة أو العاميّات، التي يتلاءم توصيفها والمعقولات الأُوَّل الماثلة في النصوص السابقة: فهي، وإن احتاجت إلى الحواس إلا أنها تتكوّن في غفلة منا. وعندما يقول ابن رشد «المتكلمون من أهل ملّتنا»، إنما يفكّر بلا شك بالمقطع الذي يصف فيه الغزالي في تكوين الأوليّات.

في هذا المقطع من **شرح البرهان**، يذكر ابن رشد صعوبة هذه المسألة التي قادت المتكلمين إلى الاعتقاد بأن هذه المقدمات تتكوّن بلا تدخّل من الحواس، وإلى اعتبار أن العقل مهيَّءٌ لإدراكها من دون مؤازرة العالم الخارجي. وبالنسبة إلى المقدمات الأُوَّل والشهادات، يتعلق الأمر بفويرق يقود المتكلمين إلى موقفَيْن خاطئَيْن متقابلَيْن لأنهم يفتقرون إلى أنموذج قادر على تفسير ملائم لتكوين هذه المعطيات التي تحتاج إلى الحواس، ولكن التي تتكوّن في النفس. وفي حالة الأخبار المتواترة، كان الغزالي يمدّها ناحية أنموذج المقدّمات التجريبية ويخطئ بالتالي، سواء عبر الإبقاء على وجود عدد من المخبرين يولّد اليقين أم عبر التسليم بقياس خَفِيّ؛ وفي حالة الأوليّات، فإن هذا الفويرق نفسه («من دون أن ندري») المتعلق بنمط تكوينها، قد قاده إلى إقصاء تدخّل الحواس إقصاءً كاملاً.

لا تجيز هذه المحاولة في إعادة بناء المناظرة بين الفيلسوف والمتكلّم، في هذه النقطة من نظرية المعرفة، بحلّ كل المعضلات التي يطرحها النصّ، في الوقت عينه الذي لا تجيز المعطيات المتوافرة في هذا الموضوع بتوسيع نطاق التفكير أوسع مما هو عليه.

---

(٦٩) انظر: ابن رشد، **شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان**، حققه ع. بدوي، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مجموعة «السلسلة التراثية»، رقم ٢، ١٩٨٤، ص ٤١٧. وانظر: أرسطو، **كتاب البرهان** (81b 10-I18, 81a 35).

فإنّ مقارنة لفكر ابن رشد في المتواترات مع الفلاسفة السابقين قد تكون مفيدة[٧٠]. كما قد تجيز المقارنة مع مسائل أخرى تقدّم بنية مشابهة، بحلّ الإشكالية التي تطرحها هذه المقارنة، والمقصود بها هنا تحديد المعيار الذي يميّز المقدمات الأُوَّل من حيث ملائمتها لكل زمان من المتواترات المرتبطة بالتجربة الشخصية لكل فرد ومكانها. ويعود السبب في ذلك، حتى ولو قدمت النمط الإنتاجي عينه، إلى وجود فارق بديهي بين «الكلّ أكبر من الجزء» و«مكّة موجودة»، تظهره طبيعة كل قضية في ذاتها: الأولى كونية، بحيث تتجاوز المكان والزمان، وضرورية، فيما الثانية جزئية ممكنة. وتتشابه هذه الإشكالية التي تطرحها الجزئيات المنقولة بوساطة المتواترات الإشكالية الماثلة في النبوّة التي يطرحها ابن رشد للبحث والتفحّص في **مختصر الحِسّ والمحسوس**، عندما يتساءل عن كيفية إدراك أن هذه الجزئيات المستقبلية، التي يسعنا في بعض الأحيان فهمها عندما تطالعنا في المنام أو الرؤيا، وتتعلق دائماً بأشياء خاصة بالشخص، وبأقاربه أو بأمّته[٧١]. وعلى الرغم مما يباعد بين معرفة الماضي ومعرفة المستقبل، فإن احتمالية هذه القضايا الجزئية التي تتجاوز نطاق الإدراك الحِسّي المباشر وتناقضها مع المقدمات العامية والكلّية هما اللذان يطرحان المشكلة في كلتا الحالتَيْن.

التواتر في صلب الأحاديث النبوية

إن الحيّز الذي تشغله الأخبار المتواترة في صلب المجموع الأوسع للأخبار والشهادات خاضع للتفحّص في ختام كل من القسمَيْن المخصّص واحدهما **لمختصر الخطابة** وثانيهما **لمختصر المستصفى**.

---

(٧٠) في شأن المتواترات لدى ابن سينا، انظر:

Aouad M., «Les prémisses rhétoriques selon les Išarāt d'Avicenne», *in* P. Büttgen, S. Diebler et M. Rashed (dir.), *Théories de la phrase et de la proposition de Platon à Averroès*, Paris, Éditions Rue d'Ulm, coll. «Études de littérature ancienne», no. 10, 1999, p. 288sq.

(٧١) انظر: ابن رشد، **تلخيص كتاب الحِسّ والمحسوس**، ص ٧٥.

وبناء عليه، يعود ابن رشد في خاتمة القسم المخصص للشهادة في **مختصر الخطابة**، إلى الكيفية التي يستخدم فَنّ الخطابة بموجبها الشهادة على العموم، فيكتب قائلاً:

وهذه الصناعة إنّما تستعمل الأخبار والشهادات من جهة ما يؤخذ عنها أكثرياً، وهو الظنّ. فإنّ ما يؤخذ على الأقل لشيء ما لا تستعمله صناعة أصلاً(٧٢).

بالنظر إلى القراءة التي اقترحتها، يبدو لي أن ابن رشد لا يقول في هذه الخاتمة إنّ ما يتّبع عادةً التواتر هو الظنّ، بل إن الظنّ هو ما ما يتّبع عادةً الأخبار والشهادات على العموم، وإنّ اليقين لا يتأتّى إلا في النادر، أي عندما تكون هذه الأخبار متواترات. في الواقع، تتناول هذه الخاتمة العامة كل صنف من الأخبار والشهادات، أكانت متواترات أم لم تكن. في معظم الحالات، وبناء على ما يؤكّد عليه ابن رشد في مستهلّ هذا القسم، لا تُنْتِجُ الشهادة إلا الظنّ: وعندما تكون هذه الأخبار متواترات، فإنها تُنْتِجُ يقيناً. يتعلّق الأمر هنا بتلميح إلى ما كتبه في مقطع يسبق ذاك الذي اقتبسناه بقليل، حيث يقول: «وأما الأمور المحسوسة التي لم تُحَسّ قطّ ولا [ب ٩٤ و] كان لنا سبيل إلى إدراك وجودها بقياس، فإنّه قد يحصل اليقين بوجودها لكن على الأقل»(٧٣).

يعرِض هذا المقطع لعلاقة الخطابة بالشهادة على العموم وفيه يؤكّد ابن رشد على أن الخطابة تولي أهمية للشهادات والأخبار ما دامت تؤمن الظّن، أي لكل صنف من أصناف الشهادات، وذلك بغضّ النظر عن طابعها أكان متواتراً أم غيرَ متواتر. ولن تكتفي الخطابة بالأخبار المتواترات وحدها وهي تشكّل أقليّة، بما أنه ما من فَنّ واحد يستخدم ما يَنْتُجُ إلا نادراً وقليلاً جداً.

في عبارة «ما من فنّ واحد»، يسعنا إدماج أصول الفقه. فهذا الفنّ أيضاً يستخدم كل الأخبار النبوية وليس المتواترات وحدها، التي لا تحصل إلا نادراً وقليلاً جداً(٧٤). يكتب ابن رشد قائلاً في هذا الصدد:

---

(٧٢) انظر: ابن رشد، **مختصر الخطابة**، ص ١٩٤، مقطع ٤٠.

(٧٣) عينه، ص ١٩٢، مقطع ٣٩.

(٧٤) انظر: **مختصر المستصفى**، مقطع ١٠٣.

وبالجملة، فالأخبار والشهادات على الأكثر لا تفيد ظنّاً وذلك يتفاوت بحسب تفاوت القرائن حتى يحصل في بعضها اليقين(٧٥).

وفي جزمه أن الشهادات لا تنتج اليقين إلا نادراً وقليلاً جداً وأنها تنقسم إلى ظنّيّة ويقينيّة مؤكّدة، يُدْرِج ابن رشد نفسه إدراجاً كاملاً في النهج الأصولي، الذي يقيم هذا التمايز المعرفي في صلب تفكيره. فهو لا يقطع في **مختصر الخطابة** مع النهج الأصولي، بل يستعيد، بعمل فكري فلسفي، عناصر النظرية الفقهية ويخضعها للنقاش.

٢. المعجزة والفعل الأول في اعتناق الشريعة

كما سبق لنا وأشرنا، يهتم التواتر بأصالة النصّ الشرعي من دون أن ينشغل بإرساء حجيّة القواعد التي ينطوي عليها. تجد هذه الحجّية، القادرة بمفردها على إرساء طاعة البشر للشريعة، مصدرها في الكلام الإلهي، والمعجزة هي الحجّة على هذا المصدر. ويشكّل كل من الطبيعة الخاصة لهذه الحجّة ونوع التصديق الذي تفضي إليه، كما والإشكاليات التي يطرحها هذا الفعل المؤسّس لاعتناق الشريعة والإيمان بها، المِدماك الثاني في التأسيس المعرفي للنصّ المنزَل.

في **المستصفى**، تظهر مسألة المعجزة في سياق إشكالية أخلاقية أكثر اتساعاً تضع الغزالي في التناقض مع المعتزلة، أي إشكالية تحسين الأفعال وتقبيحها. فهل أن الإنسان قادر بالعقل وحده، عَزْو قيمة أخلاقية للأفعال تكون متضمَّنة فيها بالذات (وهذا موقف المعتزلة)، أم أنه غير قادر على إدراك ما ليس له، في أية حال، وجود بمعزل عن الشرع (وهذا موقف الغزالي والأشاعرة)؟ ومن شأن هذه المسألة أن تستجِرّ مسألة أخرى مرتبطة منطقياً بها ومفادها أنّ واحدة من «اللحظات» الصالحة بامتياز لتفحّص العقل في مواجهته منفرداً المقدّمات الأخلاقية، هي تلك التي تسبِق الشرع، ومن هنا المسألة القاضية بمعرفة حكم الأفعال قبل «ورود الشرع»(٧٦). سيركّز المعتزلة بشكل خاص على ما يضمن الانتقال

(٧٥) عينه، مقطع ٩٨.

(٧٦) عينه، مقطع ٢٠.

بين حالة ما قبل الشرع وما بعده، ليضعوا ركائز عقلانيتهم الأخلاقية، أي على الفعل الأول الاعتناقي للشرع والإيمان به: فإن أنجزت جملة الأحكام الشرعية بالطاعة، لا يمكن لفعل الإيمان بالشرع، الذي يحصل قبل أن يخضع الإنسان للشريعة، أن تكون له ركيزة غير العقل البشري. ففي ظلّ غياب هذا الحسّ الأخلاقي الطبيعي، كيف السبيل إلى شرح إيمان الإنسان بشرعٍ ما من شيء يلزمه بطاعته[٧٧]؟ هذا الفعل الأول، المؤسّس لكل الأفعال الأخرى، هو، بالنسبة إلى المعتزلة، دليلٌ بأن للعقل قدرة على الحكم على «دعوة الشّارع»، والتمييز بين الرُّسُل الصادقين والرُّسُل الكاذبين، وعلى الطلب من الإنسان إتمام الفعل «الحَسَن» الأول أي فعل الخضوع للشرع والتسليم به.

في صفحات **المستصفى**، حيث يناقش آراء المعتزلة، يَنْكُرُ الغزالي، في سياق النهج الأشعري، كل قدرة للإنسان على التمييز بين الحَسَن والقبيح، كما على تبيّن أي وجود ذاتي لهذه الخِصال في الأفعال. على الصعيد المعرفي، يتبنّى الغزالي إذن موقفاً يقصي كل إدراك بالعقل للقضايا الأخلاقية، وعلى المستوى الأونطولوجي موقفاً نِسْبَوِيّاً لا يكون أي فعل بموجبه حسناً أو قبيحاً **بحدّ ذاته**: إذ تتميّز حالة ما قبل الشرع بفراغ معياري من الحُسْن والقُبح يأتي الشرع ليملأه[٧٨]. وبناء على ما يكرره ابن رشد في عرضِه للمسألة، فإن الأحكام الشرعية بحسب أهل السُّنّة، ليست صفات ذاتيّة تميّز الأفعال[٧٩]. وبحسب الغزالي هي ليست إلّا صفات وضعِيّة بموجب الخطاب الشرعي. فعلى سبيل المثال، لا وجود لأي ارتباط ذاتي بين فعل «شكر المنعم» والحكم «الحَسَن» المتعلق به، أو بين الكذب وحكم «القبيح». فالعقل بمفرده غير قادر على إصدار أفعالٍ مناقضة لمصالح الإنسان الشخصية.

---

(٧٧) عينه، مقطع ١٧.

(٧٨) في شأن هذا التمييز بين المستويين المعرفي والأونطولوجي في مسألة التحسين والتقبيح، انظر: Hourani G.F., «Ethical Presuppositions of the Qur'ān», *in Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 23-48.

(٧٩) انظر: **مختصر المستصفى**، مقطع ١٤. لقد تَمَّ التطرق إلى مجمل هذا القسم في تحسين الأفعال وتقبيحها في المقاطع ١٢ – ٢٠ من **مختصر المستصفى**. يمكن لِلقارئ العودة إلى التحليل المناسب الذي يحيل إلى حجج الغزالي ويحتوي على جملة العناصر المرجعية في هذه المسألة.

ذلك أن المنطق الوحيد الذي يأتمر به يقتضي منه الدفع بالأضرار بعيداً عنه واستمالة الفوائد، بلا أي اعتبار أخلاقي. إن هذه الفكرة الرئيسة الأشعرية بامتياز والقائلة بوجود دور آلي وسائلي مَنوط بالعقل، في ارتباطها بالفكرة القائلة بوجود طبيعة بشرية مشغوفة بنفسها مستحقرة لغيرها، هي التي تسمح للغزالي، في صفحات بديعة من **المستصفى**، بدحض كل محاولة لتشييد خلُقيات طبيعية أو فطريّة أو لعزل شعور أخلاقي فطري يسعنا مشاهدته خارج الأحكام الشرعية. ويجد المتكلّم الأشعري خلف كل الأمثلة التي يحتجّ بها المعتزلة (كمثل الشعور الذي يدفع المرء إلى إنقاذ أناس يتهدّدهم الغرق، أو شهادة مَنْ يرفضون خيانة عهد) الآليّة عينها التي تغذّيها المصلحة الخاصة والأنانية، ولكن المُحْتَجِبَة خلف وهميّة كما خلف سلسلة من الأفكار المترابطة التي تعطي، من الخارج، انطباعاً وهمياً بأنها أخلاقية المصدر: فبناءً عليه، لا تجد الشفقة دافعها إلا في التماثُل بالضحية، وليس في رفض خيانة العهد إلا غريزة اجتماعية للبقاء على قيد الحياة، استبطنها الإنسان. ومن هنا، لا يكون الموقف المعتزلي إلا وهماً ساذَجاً يتّصف به قوم لم ينجحوا في سَبْر المحركات الدفينة للنفس البشرية.

بناءً على هذا المنطق، ما هي حالة الفعل الإيماني الأول بالشريعة؟ من وجهة النظر الأشعرِيّة، لا سعة للإنسان في الواقع على معرفة «حُسْن» هذا الفعل الأول فطرياً بوساطة تفحّص عقلاني مسبَق، بما أن كل حَسَن يَنْجُم عن الشريعة. وفي الردّ على حجّة المعتزلة، التي تضع العقل في ركيزة كل البناء الديني، يَذْكُر الغزالي ضرورة وجود مُرَجِّح مصدره خارج عن العقل يحفِّز هذا العقل على الإيمان بالشريعة واعتناقها ديناً. فلو تُرِكَ على غارِبه، فإنه لن يسلك أبداً طريق الطاعة الشاق ولن يكابد مشقّات وعذابات لا طائل تحتها. ما العقل إلا آلة تظهر للإنسان الفائدة من الإيمان بالشرع، من دون أن يشكّل في ذاته سبباً أو موجباً يلزمه بالإيمان به واعتناقه ديناً[٨٠]. ومن هنا، وفي وجود المعجزة التي تدعوه، ووجود الترغيب

---

(٨٠) انظر:

Bou Akl Z., «Averroès à propos de la définition de l'acte légal: le miracle comme levier d'adhésion à la Loi», *in Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 2012, vol. 64, pp. 244-266.

والترهيب المستهدِفَيْن لطبعه الباحث عن اللذائذ والمجتنب للمصاعب، يرى الإنسان في الأفق تساتل الأضرار والفوائد التي تعدّل مقاصده، دافعة بتلك الآلة المحايدة، التي هي العقل، إلى ترجيح فعل على آخر. وبالنتيجة، فإن العقل، طِبقاً لمفاعيل مفهوم الأشعرية عن الإنسان ، يحفِّز الفرد على الإيمان بالشريعة عبر تفكير يجد مصدره في حالة ما قبل الشرع وليس عبر إيجابه إتمام فعل حسن[٨١].

لن تمرّ إعادة البناء هذه للإيمان بالشريعة واعتناقها ديناً، بلا طرح مشكلة، عندما سيتعلق الأمر بتفحّص طبيعة هذا الفعل الذي يقع عند عتبة مجموعة يفتتحها، أي مجموعة الأفعال الشرعية. في الواقع، كيف السبيل إلى تصنيف فعل ينجزه الإنسان وهو لا يزال في حالة ما قبل ورود الشرع، ولكنه مع ذلك فعل مؤسس لجملة الأفعال الشرعية اللاحقة؟ أيتعلّق الأمر بفعل الامتثال لطلب متضَمَّن في الرسالة الدينية التي تستدعينا؟ في القسم المخصّص للتعريف بالفعل الشرعي، يعدّد الغزالي الشروط المتوجّب على كل فعل إتمامها: أن يكون هذا الفعل فعلاً ممكناً وليس فعلاً مستحيلاً؛ أن يتعلّق بقدرة الإنسان، أي أن يكون «مقدوراً عليه» ومكتَسَباً؛ أن يكون معروفاً وأخيراً أن يقبِل الإنسان على إتمامه سعياً منه إلى الطاعة[٨٢]. إن هذا الشرط الأخير هو الذي يهمنا، بما أنه هو الذي يفتقر إليه الفعل الأول الإيماني بالشريعة. في الواقع، وعقب إيراده لهذا الشرط، يؤكّد الغزالي على الطابع الاستثنائي «للواجب الأول» و«لأصل إرادة الطاعة»، وهما يخالفان شرط الطاعة. فبالرغم من كونه فعلاً شرعياً، يبقي الإيمان بالشريعة مع ذلك على طابعه الاستثنائي، أي طابع المنجَز بلا نيّة في الطاعة. هذا الفعل الأول، وهو آخر الأفعال المنجَزة في حالة ما قبل الشرع، يضع الإنسان تحت حكم الشريعة، ولا يتكشّف عن وجوبِهِ إلا عند الفراغ من إنجازه.

من دون الإفصاح عن رأيه في مسألة حُسْن الأفعال وقُبْحِها، التي لا يفعل إلا استحضار حُجَجِها الأساسية، يزوّدنا ابن رشد ببعض عناصر الإجابة عن هذه المسألة، تجيز لنا إعادة بناء نظرية تشرح هذا الفعل الأول. يتحدث ابن رشد عن هذه العناصر في مواضع من النصّ

---

(٨١) عينه، ص ٢٤٢-٢٤٦؛ وانظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ١٢١ - ١٢٣.

(٨٢) انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ١٦٢.

يفسِّر فيها المقطعَيْن المقتطفَيْن من نصّ الغزالي الذي ذكرناه توّاً: في المقطع التاسع عشر، وعقب اعتراض المعتزلة على الضرورة في وضع ركيزة عقلية للشريعة، وفي المقطع الثاني والخمسين، عقب تأكيد الغزالي على الطابع الاستثنائي لهذا الفعل. وتنطوي الفكرة الرئيسة التي يقود بموجبها جوابه عن المسألة على أن المعجزة المسبِّبَة لِلإيمان بالشريعة واعتناقها ديناً، تفعل فعلها في الإنسان بطريقة لزوميّة، وعلى أن صنف المعرفة الذي ينتج عن هذا التأثير، ضروري وليس مكتسباً. في المقطع التاسع عشر، يؤكد على هذا الأمر دَحْضاً لآراء المعتزلة الذين يضعون البحث عن الدلائل العقلية الواقعة في ركيزة هذا الفعل الأول؛ ويعود في المقطع الثاني والخمسين إلى الاستثنائية التي يعزوها الغزالي إلى هذا الفعل المكتَسَب، الذي لا قدرة لنا مع ذلك على إنجازه بقصد الطاعة. ويخلص ابن رشد إلى القول: بما أن الفعل غير مكتَسَب وغير منجَز، بقصد الطاعة، فلم الإبقاء عليه في دائرة الأفعال الشرعية؟

أولاً، يَصِحّ تفسير موقف ابن رشد بوصفه يندرج في سياق الغزالي، الذي يعمل على إيضاح مواقفه: في مواجهة المعجزة، لا وجود لبحث عن الدلائل يضطلع الإنسان به، بل يوجد فعل ضروري يدعوه إلى النظر. لماذا إذن الإبقاء، في ظلّ هذه الشروط، على فعل لا قدرة للإنسان عليه، في جملة الأفعال المكتَسَبَة؟ يمتثل هذا الموقف لرؤية اضطرارية لفعل التصديق، وهو الفعل الذي يأتي به الإنسان أمام المعجزة. فالحكم الاضطراري يميل بالإرادة لجهة الإيمان بالشريعة واعتناقها ديناً بالطريقة عينها التي يميل البرهان الرياضي بالإرادة. وبهذا المعنى، فإنّ هذا الفعل لجهة التصديق بالنتيجة مختلف جوهرياً عن فعل القيام للصلاة، وهو أنموذج الفعل الشرعي المتِمّ للشروط الأربعة التي يعدّدها الغزالي: إنه فعل ممكن، مكتَسَب، مفهوم ومنجَز بغرض الطاعة. ومن هنا، في إتمامه ثواب وفي تركه عقاب. يقول ابن رشد إذن إن الفعل الأول ما هو فعل مكتَسَب.

هذا التمييز بين الأفعال المعرفية الاضطرارية وغيرها من الأفعال المكتسبة معروض بوضوح في **فصل المقال**. فبهدف الردّ على هجمات الغزالي على الفلاسفة، يقوم ابن رشد بحشد هذا التمييز في فتواه الشهيرة لمصلحة أهل الاجتهاد الذين يخطئون، ويقدم بهذا فكرة الغفران عقب الخطأ - «مخطئين معذورين» - التي تلمِح إلى حديث نبويّ يطيب

للمحقّقة من الأصوليين الاستشهاد به[٨٣]. وبناء على ما يكتبه ابن رشد للتمييز بين الأفعال الاضطرارية والأفعال المكتسَبَة، «فإنَّ التَّصْديقَ بالشّيء مِنْ قِبَلِ الدّليل القائِم في النفس هو شيءٌ اضطراريٌّ وليس اختياريّاً، أعني أَنّهُ لَيْسَ لَنا أَنْ لا نُصَدِّقَ أو نُصَدِّقَ، كما لنا أَنْ نَقومَ أَوْ لا نَقومَ»[٨٤]. وبالطريقة عينها، يبدو أن ابن رشد يقول في **مختصر المستصفى** إن المعجزة، بوصفها دليلاً، ترخى بالتأثير الاضطراري عينه على عقل الإنسان.

غير أن هذا الجواب ما هو إلا جواب مجتزئ، ولا بدّ لنا من تحديده. إذ يسارع ابن رشد إلى الإفادة بالإشكالية الأولى التي يطرحها هذا الجواب، في نهاية المقطع التاسع عشر حيث يقول:

> وليس يلزم من كون المعرفة بذلك [أي المعجزة] ضرورية ألّا ينفكّ عن الإقرار بها أحد فإنّه كما أنّه ليس من شرط المتّفق عليه أن يكون ضروريّاً كذلك ليس من شرط الضروري أن يكون متّفقاً عليه.

تفصّل هذه الملاحظة، ولكن من دون أن تشرحها على نحو ملموس، ثنائية ضرورة الفعل وكلّية الإيمان بالشريعة واعتناقها ديناً. في الواقع، إن كان فعل الإيمان هذا اضطرارياً والمعجزة واسعة الحيّز حدّ اشتمالها على جملة الأرض، فإنه لا بد من تفسير السبب الذي لم يُقْدِم لأجله العالم برمّته على التدين بالإسلام. إن الوسيلة الأبسط لتفسير هذا الأمر هي في التأكيد على أن الفعل الأول هو فعل مكتَسَب، يسعنا أم لا إتمامه، وهذا ما يشرح وجود مؤمنين وكفّار. وهذا هو ربّما هدف الغزالي، الذي يؤكد بالتالي على الطابع الاستثنائي الذي يكتسبه هذا الفعل الأول، من دون أن ينتقص الجزء الخاص بمسؤولية الإنسان في إتمامه.

من شأن هذا الأمر أن يقودنا إلى الإشكالية التي يطرحها التأكيد على الطابع الاضطراري للفعل، أي المسؤولية المسوّغة لثواب المؤمنين وعقاب الكافرين الذين كذّبوا الرُّسُل. إذ من دون هذه المسؤولية، نوشك الانتهاء إلى موقف يشبه موقف الجاحظ كما هو منصوص

---

(٨٣) انظر: الفصل الثالث من هذا الكتاب.

(٨٤) انظر: ابن رشد، **فصل المقال**، مقطع ٣٤.

عنه في **المستصفى**: فهذا النوع من الخطأ غير المقصود، معذور بانتظام، سواء أتعلّق بفروع الشريعة أم بأصولها، بحيث إن الكافرين هم أيضاً معذورون، إن كانوا ينظرون إلى الشرع ويعجزون عن دَرْك الحق («إن نَظَر فأعْجَزَ عَنْ دَرْك الحَقّ»)[٨٥]. فموقف الجاحظ هذا موقف أقصى يحاول ابن رشد التخفيف من حدّته، كما سنرى في اللاحق من هذه الصفحات. ولكن قبل المضيّ في عرض الحلّ لإشكالية المسؤولية، لنتفحّص الطريقة التي يُمَفْصِل بموجبها هذه النظرية في التصديق برؤيته السياسية وبالمضمون الذي يضعه في مفهوم المعجزة.

إن المعجزة في الواقع دليل خاص للغاية، لا يسعنا مقاربته من وجهة نظر معرفية مطلقة، كما كنا فعلنا لو تعلّق الأمر على سبيل المثال بالدليل العلمي الذي يلزم الإنسان بالتصديق، وبمعزل عن المكان الذي يحتلّه في المجتمع. وإن شئنا فهم ما ينطوي عليه هذا المفهوم الديني من خاصيّة، فلا بدّ لنا من مَفْصَلَتِه بنظرية سياسية تأخذ في الاعتبار خاصية مخاطَبيه الأساسيين. ففي فكر ابن رشد، تتعاضد المعجزة ونظرية هرمية التصديقات، بالنسبة إلى طبيعة الناس. وهي تندرج تماماً في الوظيفة السياسية أو الخطابية للدين. ومن هنا، نجد ابن رشد في المقطع التاسع عشر، يناقض المعتزلة باعتراض من النوع السياسي فيقول:

> لو أنَّ واحداً واحداً من المدعويين للشرع تكلّف مثل هذه الشّكوك عند النظر فيما دعا إليه الشرع لكان إيمان كثير من الناس ممّا لا يقع ولو وقع لكان في النادر وبالجملة فكأن يكون دعاء الله الناس إلى الإيمان بالشرع بمثل هذه الطرق في حقّ الأكثر من باب تكليف ما لا يُطاق.

إن الدليل الذي تشكله المعجزة هو دليل مخصّص لجمهور القوم. ومن هنا، فإن الاعتراض على البحث عن أدلة عقلية ليس اعتراضاً مطلقاً إذاً، بل إنما هو كذلك بالنسبة إلى الجمهور، الذي يتوجه الدين إليه، والذي لا يقوى على التصديق بالبرهان. إن تكليف ما

---

(٨٥) انظر: **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ٤٠١، الأسطر ٣ - ١٤. يجد القارئ مناقشة الغزالي لموقف الجاحظ في التفسير، مقطع ٢٨٩؛ وهو يندرج في مسألة أخرى تماماً، وهي مسألة تصويب المجتهدين (انظر: الفصل الثالث من هذا الكتاب).

لا يطاق، وهو ما يتعلّق به الأمر في هذا المقتطف، يخصّ إذن أولئك الذين لا يسعهم إدراك الدين بالطرق العقلية.

يأتي **مختصر الخطابة** للتأكيد على هذه الفكرة المُفاد بها في المقطع المذكور توّاً بوجود مُتَلَقٍّ محدّد لهذا الدليل الديني. ففي ذلك النص، يقوم ابن رشد بوضع المعجزة في الخانة الأكثر عمومية للتحدّي ويجعل منها نهجاً خطابيّاً يستهدف إقناع العوام. أما مسلك النخبة فمختلف، على حدّ قوله مستدعياً حجّة الغزالي[٨٦]. وكما سبق لي أن بيّنْتُ آنفاً، ترتبط اكتمالية المعجزة القرآنية، بحسب ابن رشد، بتعدّدية الجماهير التي تتوجه إليها[٨٧]. ففي **الكشف**، يميّز من جهة، بين المعجزات - التحدّيات المتساوقة مع التعريف بالمعجزة المذكور في **مختصر الخطابة**، ومن جهة أخرى، القرآن الذي يتوجه في آن إلى العامة والخاصة: إلى الطبقة الأولى عبر طابعه المُعْجِز «الخارجي» أو ما يشير إليه بلفظ «برّاني» الذي يتشاركه مع معجزات الرُّسُل الآخرين (موسى وعيسى)؛ وإلى النخبة، عبر ما تكشِفه عن الوظيفة الخاصة بالنبيّ، أي وظيفة الشّارع[٨٨]. وإذ تتأمل الشريعة المنطوية في المعجزة القرآنية، تقتنع الخاصة، بوساطة الدلائل العقلية، بالطابع المعجِز للقرآن، وبالتالي بصدقية نبيّه. وبناء على ما يقوله ابن رشد في **تهافت التهافت**، فإن حكماء الأمة، تاريخياً، ينتقلون بهذه الطريقة من ديانة إلى أخرى، عبر النظر، في كل مرحلة من التاريخ، في الدلائل العقليّة الخاصة بالديانات الجديدة، وذلك تبعاً للمبدأ القائل بأن الأفضل يُنْسَخ بما هو أفضل منه[٨٩]. وسرعان ما يرتقي هذا القوس المعقولي باتجاه القرآن، وهو المعجزة الخطابيّة بامتياز، المرتقية على الأخريات مما ينطوي في رسالتها الموجهة إلى الجمهور كما

---

(٨٦) انظر: ابن رشد، **مختصر الخطابة**، مقطع ٤٣.

(٨٧) انظر:

Bou Akl Z., «Averroès à propos de la définition de l'acte légal», p. 252sq.

(٨٨) انظر: ابن رشد، **الكشف**، تحقيق حنفي، ص ١٨٤-١٨٥، المقاطع ٢٨٠ - ٢٨٣.

(٨٩) انظر ابن رشد، **تهافت التهافت** ص ٥٨٣: «ولذلك أسلم الحكماء الذين كانوا يعلّمون الناس بالإسكندرية لما وصلتهم شريعة الإسلام وتنصّر الحكماء الذين كانوا ببلاد الروم لما وصلتهم شريعة عيسى عليه السلام».

هي إلى الخاصة، من شمولية، وهذه خاصيّة لا سَعَة للفلسفة ولا للمعجزات الأخرى على ملئها بطريقة مستقلّة.

إن هذه المسالك المختلفة، التي تشكّل الموضوعة الرئيسة من **فصل المقال**، تقود كلّها إلى الدين. فالمعجزة بوصفها تحدّياً، دليلٌ اضطراري بالنسبة إلى الجمهور، فيما الدليل العقلي اضطراري بالنسبة إلى الخاصة. إذ أين موقع المسؤولية التي تجيز الإفادة بوجود الكافرين في هذا المخطّط المعرفي؟

لا يمكننا ربطها بصعوبة الدليل الذي قد ينأى بنا عن الحلّ الصحيح إثر خطأ في العملية الفكرية لأنّ هذا يشكّك بكونية الرسالة الموجّهة إلى كلّ شخص بحسب درجة تصديقه. فإن كانت النخبة التي تخطئ معذورة، كما رأينا، فلأنها تشرَعُ في تفحّص مسائل عويصة حيث الخطأ محتمل، على طريقة المجتهدين الذين يمكن لهم الوقوع في الخطأ أثناء تفحّص مسألة شرعية عويصة[90]. في المقابل، وفيما يتعلّق بركيزة الديانة، فما من خطأ واحد مقبول، لأن الأدلة الشرعية التي تفيد بها وتدعّمها تقع في متناول الجميع. إن هذا الحدّ الذي خطّه ابن رشد بين مستويات الصعاب المختلفة يسمح له بتقليص الصَّفْح عن النخبة المُجازة وحدها دون غيرها بتفحّص المسائل العويصة حيث الخطأ ممكن[91]. لا يستطيع الفقه تأثيم التصديق بقضية، وهو فعل معرفي اضطراري، لا قدرة للإنسان عليه البتّة، ولا إمكانية له أن يتحمّل مسؤوليته، ولكنه يستطيع أن يضبِط نوع القضايا التي يحِقّ لكل طبقة من الأفراد تفحّصها، وأن يسيطر بهذه الطريقة على الوصول إلى القضايا القابلة للتفحّص. وبالفعل، يقوم فعل الشروع في النظر هو عينه في هذه المسائل الواقعة في مقدّم التصديق، مقام الفعل الإرادي والمكتَسَب المتعلّق بالمسؤولية الشرعية.

يضع ابن رشد في تلك اللحظة السابقة، الواقعة في مقدّم تفحّص الأدلة على المعجزة،

---

(٩٠) انظر **مختصر المستصفى**، مقطع ٢٩٥.

(٩١) انظر ابن رشد، **فصل المقال**، مقطع ٣٥: «وأمّا الخطأ الذي يقع مِنْ غير هذا الصنف من النّاس، فهْو إثْم محض، وسواء كان الخطأ في الأمور النّظرية أو العمليّة، فكما أنّ الحاكم الجاهل بالسّنة، إذا أخطأ في الحكمِ، لم يكن معذوراً، كذلك الحاكم على الموجودات، إذا لم توجد فيه شروط الحكم، فليس بمعذور، بل هو إمّا آثم وإمّا كافر».

المسؤولية المعنية بالإيمان بالدين، الذي يجيز له الإبقاء على الطابع الاضطراري للتصديق، طابعاً غير محسوس، في الوقت عينه الذي يفيد بالظواهر ويفرد لخِيار الإنسان مكاناً في هذا المخطّط. وبناء على ما يقوله في **فصل المقال**، فإن العناد والغفلة يستطيعان أن يحيدا بالإنسان عن تفحّص الدليل، في حين أنه يعرف أن تفحّصه أمر واجِب. لذلك، لا قدرة للإرادة **بحدّ ذاتها** على التصديق الذي يبقى اضطرارياً، ولكن يمكنها حثّ الإنسان على الشروع في هذا الفعل المعرفي الواقع في ركيزة المسؤولية الشرعيَّة كما تستطيع أن تحيد به عن أي تفّحص أياً كان نوعه. وباستطاعة وجوب النظر في الشريعة أن يكون معروفاً من الإنسان، ولكن التصديق يبقى عند هذا المستوى فارغاً من كل محتوى. والأخير (أي التصديق) قادر على البقاء على هذه الحال من الفراغ، ما دامت الإرادة لا تستعجل الإنسان الانكباب على هذا الصنف من الأدلة المتطابقة مع موقعه في الهرمية المجتمعية وفي تلك المعرفية.

بهذا المعنى ينبغي فهم الطابع المكتسَب لشرط الإيمان بالشريعة واعتناقها ديناً، الوارد في المقاطع الثلاثة ٦٠، ٦١ و٦٢ من **مختصر المستصفى**. بالفعل، وبقدر ما نستطيع تلقي أمر، قبل اكتمال شرطه عندما يكون هذا الشرط مكتسباً منا (كمثل الأمر بالصلاة قبل الوضوء، لأن فعل القيام بالوضوء فعل مكتسَب بالنسبة إلينا)، فإن الكافرين معنيّون بأحكام الشريعة، حتى ولو لم يتمّوا بعدُ شرطَ الإيمان بالدين. ويستشهد ابن رشد، في معرض رأيه، بدليل شرعي، وهو الإجماع القائل بأن مَنْ يكذّب الرُّسُل، حتى قبل معرفة الله، يكون عُرْضَةً للتأثيم والعقاب. فكل ذلك يستقيم لا على الطابع الاضطراري للدليل، بل على تلك اللحظة السابقة لعقد الإرادة على عزم الشروع في النظر، وهو ما في وسع العناد والغفلة أن يحولا دون القيام به.

الفصل الثاني

في الظّنّ والتفسير والتأويل

على المؤمن وقتَ الصلاة أن يُوْليَ وجهَهُ شَطْرَ الكعبةِ، حتى لو لم يرها، لأنه ملزَم بالسّجود والصلاة، حتى لو لم يستند سدادُ وجهته على اليقين، بل على غلبة الظّن. منذ أيام الشافعي، فرضت صورة المصلّي الملزَم بالفعل في حال انعدام اليقين نفسها كمثال يفصِح عن حال المجتهد أمام الآيات والأخبار غير اليقينية. وبناء على ما يشير إليه ابن رشد في مقدّمة نصّه، نتجت أصول الفقه من هذا الابتعاد، إذ لم يكن الصحابة في حاجة إلى القوانين ليستنبِطوا منها الأحكام الشرعية[٩٢]. بل إننا نستطيع القول إنهم كانوا في حالة المصلّي الذي يرى الكعبة، إذ كان كل شيء أيام النبيّ مؤكّداً، وما كانت لهم حاجة الاستعانة بالدلالات ليأتوا الفعل في حال انعدام اليقين. فلقد كان لعلاقتهم المباشرة مع الشّارِع تأثير اليقين المزدوج: يقين متعلّق بأصالة الأخبار، ويقين آخر متعلّق بفهم الألفاظ المتضمّنَة فيها. إن مفهوم التواتر والإشكاليات التي يستهدف هذا المفهوم حلّها، تقع في الصنف الأول الذي يؤدّي دور الركيزة في المنظومة. أما نظرية التأويل، فتقع في الصنف الثاني.

من هنا، فإن وجود الظّن في الشرع ينبسط على مستويَيْن مختلفَيْن، سيُقْدِم ابن رشد على الموازاة بينهما عندما سيسوّغ ضرورة العمل في غياب اليقين. إن المستوى الأول

(٩٢) انظر: **مختصر المستصفى**، المقطعين ٣ - ٤.

الواقع خارج القضايا هو ذاك العائد إلى أصالتها (تواتر/ آحاد). أما المستوى الثاني، الواقع داخلها، فهو المتعلق بِبَيانِها: أيكون مضمون الخطاب مثْبَتاً يقيناً أم يقتضي تأويلاً ليفهم؟ وهل يكون هذا التأويل عينه مثبَتاً يقيناً أم أنه يتعلّق بالظّنّ أو بغَلَبَة الظّنّ؟

تتبدّى جملة القسم الثالث من **المختصر** في نظرية التأويل كمحاولة لتوجيه لفظ ما من النصّ الشرعي نحو المعنى الصائب، وذلك لتدارك، قدر المستطاع، الإشكالية التي يطرحها المستوى الداخلي للظّن في الشريعة.

عَقِب النظر في هذا القسم التقني الوسائلي المحضّ للأصول، سأضع في ختام هذا الفصل، التسويغات المختلفة لوجود الظّن، التي أعطاها كل من الغزالي وابن رشد في السياق الأوسع لمنظومة كل منهما. وكما سأسعى إلى تِبيانه، فإن الفارق الذي سيتجلى بين الموقفَيْن، يعود ليلتقي بموقفهما من علاقة الله بالشر.

١. في نظرية التأويل

لا تجد نظرية التأويل المُتبَحَّر فيها في القسم الثالث من **مختصر المستصفى** (المقاطع ١٧٦ - ٢٨٠) لها تطبيقاً في الفقه وحده دون غيره. فلو تتبّعنا ابن رشد في تصنيفه للعلوم، لرأينا أن هذا القسم الوسائلي المحضّ هو نظير المنطق في دائرة العلوم الدينية ومتعلّق في آن واحد بالمعارف النظرية (علم الكلام) وبالمعارف العملية، أكانت جزئية (فروع الفقه) أم كلّية، والمقصود بها الأقسام الثلاثة المتبقّيَة من أصول الفقه[٩٣]. من هنا، وإن كانت الأمثلة التي تبيّن أن نظرية التأويل هذه مستمدّة من الفقه وتهمُّ الفقيه في الدرجة الأولى، فإن تصنيف الألفاظ والعمليات المختلفة المضطَّلَع بها للانتقال من الحقيقة (المعنى الحرفي) إلى المجاز (المعنى المجازي)، يندرج في مشروع تأويلي شامل. ومن المؤكد أن هذه النظرية ستجد لها تطبيقاً مميّزاً في **بداية المجتهد**، حيث لا يزال ابن رشد يفسِّر الحلول الفقهية التي أتت بها المدارس المختلفة بحسب خياراتها التفسيرية الأولى. غير أنه سيعود إلى هذه النظرية أيضاً في كل مرة سيقدم فيها على تفسير آية تتناول مواضيع عقائدية. وبالنتيجة، فإن

(٩٣) انظر أعلاه، ص ١٨.

التعريف الذي يعطيه في **فصل المقال** لتأويل أحوال الانتقال من الحقيقة إلى المجاز، أي «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازيّة، من غير أن يَخِلَّ في ذلك بعادة لسان العرب في التّجوّز من تسمية الشيء بشبيهه»[٩٤]، هو بطريقة ما تلخيص لهذا القسم الذي يزوّد القارئ بالتفاصيل التي تُلْمِح إليها هذه السطور. فمن حيث بنيته المتماسكة وطابعه النَّسْقِي، فإن هذا القسم من **المختصر** هو الذي يبتعد أكثر من الأقسام الأخرى عن **المستصفى**. وإن كان ابن رشد يستنير، طوال المؤلّف، بهدفه القاضي باستنباط «الضروري» من مصنَّف الغزالي، فإن هذا القسم الثالث هو الذي يمثِّل على هذا القصد أفضل تمثيل.

في التأويل والمنطق

يستعيد التصنيف الدلالي الذي يقترحه ابن رشد ذاك الماثل في **المستصفى** ومصنّفات أصول الفقه. ولكنه مع ذلك، يقدم عناصر تقارنيّة مع **تلخيص كتاب العبارة** ومع المقالة الأولى في **جوامع المنطق**، وأعني به «القول في دلالات الألفاظ»، المكتوب في الحِقبة عينها، وبخاصة فيما يتعلّق بالصِّيغ المختارة للتعريف بالمصطلحات. ونرى أيضاً لدى ابن رشد اهتماماً نَسْقِيّاً نجده في تصنيف الألفاظ في **جوامع المنطق** الذي وضعه. إن الشكل المقتضَب للنصّ لا يشرح وحده هذه الطريقة المتّبعة في المعالجة: إذ لدى ابن رشد إرادة بالتصنيف تَظْهَر، على سبيل المثال، في تقليص مستويات الرُّجْحان إلى ثلاثة، أو في وضع عدد من التقسيمات التعادلية، موجداً أحياناً «خانات» فارغة لا يتوصل إلى مَلْئِها.

بين العرض المقتضب للتقسيم الدلالي بحسب أصول الفقه في المقطع ١٧٧ والتفسير المفصّل لما تبقّى من القسم، يظهر المقطع ١٧٩ كمعتَرَضَة حيث يستعيد «منذ البداية» تصنيفاً للألفاظ التي تتناسب وتلك الماثلة في **كتاب العبارة**. وتتوزع هذه الألفاظ بين تلك البسيطة وتلك المركّبة، كون هذه الأخيرة تنطوي على جزء يدلّ على جزء من المعنى، فيما يشكل إلماحاً إلى عبد الملك، حيث الجزئَيْن عبد أو ملك لا يشيران بطريقة منفصلة إلى

---

(٩٤) انظر: ابن رشد، **فصل المقال**، مقطع ٢٠.

جزء من المفهوم الذي يشيران إليه معاً[٩٥]. غير أن التقسيم الأكثر أهمية في هذا المقطع هو ذاك المضطلع به بين القضايا الجازمة (التي يدخلها الصدق أو الكذب)، والقضايا غير الجازمة التي تتطابق في مصنّفات أصول الفقه مع فصول «الأوامر والنواهي». يقوم ابن رشد بتعديل مخطّط عَرْضِه بحسب هذا التقسيم، ويجمع القضايا الجازمة في جزء واحد، يختتمه بصراحة في المقطع ٢٤٢، قبل أن يستهِلّ القسم في «الأوامر والنواهي».

على العموم، نرى في المقالتَيْن صِيَغاً مشابهة، بما أن الأمر يتعلق في الحالتَيْن بتحديد ماهيّة الرابط القائم بين الألفاظ ومعانيها. غير أن هذه المقارنة تكشف بشكل خاص فرقاً في الأهداف التي يتطلّع إلى تحقيقها كل من هذَيْن العِلْمَيْن الآليَّيْن الوسائليَّيْن، وهو فرق يجيز حَصْر خصوصِيّة المنطق الخاص بالفقه ويظهر اختلافه عن المنطق التقليدي.

في مقالة **جوامع المنطق**، بُنِيَتِ الألفاظ بالنظر إلى المعاني التي تقصد الإفادة بها، بناء على ما تظهره لنا مبادئ الاستعمال التي أعطاها ابن رشد: فأمام لفظ مشترَك أو مشكِّك يشير إلى معنيَيْن مختلفَيْن، لا بدّ من فصل هذَيْن الأخيرَيْن واحدهما عن الآخر للتوصل إلى تمثّل ملائم[٩٦]. ومن هنا يتضح لنا أن معنى اللفظ يسبق خِيار الكلمة ولا يشكّل السبب في الإشكالية التي تقتضي حلّاً. بالطريقة عينها، يجب تفضيل الألفاظ المتباينة وتلك المتواطئة في المخاطبة البرهانيّة، لأن هذه الألفاظ تدلّ على معنى واحد. ومن باب الحرص على الوضوح، لا بدّ من إبعاد الألفاظ الأخرى، لِما تستطيع أن توجده من غوامض أو التباسات أو ازدواجية دلالية. تقع نقطة الانطلاق هنا في المعاني التي ينبغي تحقيق ملائمتها مع الألفاظ بهدف تشكيل تمثيل ملائم عن شيء ما[٩٧].

---

(٩٥) انظر: ابن رشد، **كتاب باري أرمِيناس** أو **كتاب العبارة**، في نصّ **تلخيص منطق أرسطو**، حققه ج. جهامي، بيروت، دار الفكر اللبناني ١٩٩٢، المجلد ٣، ص ٨٢-٨٣.

(٩٦) انظر: ابن رشد، **مختصر المنطق**، المقالة الأولى: «القول في دلالات الألفاظ»؛ تحقيق بَتِرورث، ص ٧، مقطع ١.

(٩٧) انظر:

Hasnawi A., «La structure du corpus logique dans “l’Abrégé de logique” d’Averroès», *in* C. Baffioni (dir.), *Averroes and the Aristotelian Heritage*, Naples, Università degli Studi di Napoli, 2004, pp. 57-58.

إن كنا نستطيع في المناظرة البرهانيّة استبعاد الألفاظ التي لا تخضع لملزمات الوضوح عبر الإيثار عليها الألفاظ المتغايرة الاسم والمتواطئة، فإن هذا الأمر يستحيل العمل به في أصول الفقه، حيث هذه الألفاظ الغامضة أو الملتبسة هي في أصل الظّن الداخلي للقضايا وتشكّل صلب الإشكالية التأويلية. في الواقع، لا يستطيع الفقيه أن يفصل بين المعنيَيْن الخاصَّيْن بلفظ مشترك خشية الوقوع في الخطأ: ذلك أن تحديد المعنى الصائب يشكّل هدف كلّ النظرية التأويلية بعينه، وهي المعروضة في القسم الثالث من **مختصر المستصفى**. وهدف الفقيه هو السعي إلى تحديد استهداف قَصْد الشّارع، أي الوصول إلى المعاني الملائمة، عبر تجاوز العقبات العديدة التي يوجدها غموض اللغة والتباسها. من هنا، أهمية التقسيم الكبير المنطَلَق منه بين الألفاظ الأحادية المعنى والألفاظ المتعددة المعاني، الذي يحدّ كل إشكالية التأويل الفقهي ويوجهه مباشرة ناحية الصنف الثاني وتقسيماته، علماً أنه لم يؤتَ على ذكر الصنف الأول إلا لإظهار خصوصية الألفاظ الإشكالية إظهاراً أوضح. وبناء عليه، لا يتعلق الأمر في **مختصر المستصفى** بالألفاظ المتغايرة المحيلة إلى معنى واحد وحيد، أو بالألفاظ المتعدّدة المُحيلَة إلى معنيَيْن مختلفَيْن. وتبقى نقطة الانطلاق هي اللفظ الواحد الوحيد الذي تُحال إليه معانٍ مختلفة تتفاوت درجة تجاورها منه. هذا ما يميّز «العادة الجارية» في هذه «الصناعة» التي يذكرها ابن رشد في المقطع ١٧٧، والتي نتبيّن على ضوئها اللفظ الأحادي أو النصّ (أي اللفظ الذي يشير حصراً إلى معنى)، واللفظ المجمَل (أي اللفظ الذي يشير بالتساوي إلى معنيَيْن)، وأخيراً اللفظ ذا المعنى الظاهر أي اللفظ الذي يشير أوليّاً إلى معناه الحقيقي ومن ثم إلى معناه المشتَقّ أو المجازي. تحيل الألفاظ الأحادية المعنى، أي النصوص، يقيناً إلى معناها، ويتطابق ظاهر معنىً بالنسبة إلى آخر، في حالة الألفاظ الظاهرة مع غَلَبَة الظّنّ لدى المخاطَب، من معنى على آخر. وتجد هذه الأفضلية أصلها في نشأة الكلمة: ذلك أن المعنى الظاهر هو المعنى الأول، أي «الوضع الأول»، الذي أضيف إليه، في مرحلة ثانية، معنى مشتَقّ أو مجازيّ. فعندما تُستعمل الكلمة على نحو مطلق، يشير اللفظ إلى معناه الأول. أما المعنى الثاني، فإن عليه أن يترافق بقرينة

تدل المخاطَب على وجود انحراف عن المعنى الأصلي. وفي هذه الحالة، يقال في اللفظ الظاهر إنه «مُؤَوَّل».

إن حالة الأسماء العرفيّة تسمح بحدّ أفضل لآلية عمل الثنائي ظاهر/ مُؤَوّل. وبـ«الأسماء العرفيّة»، يشير ابن رشد إلى ما تطلِق عليه أصول الفقه تسمية «الأسماء الشرعية»، أي تلك الجملة من الكلمات (مثل الصلاة، الصوم والحَجّ)، التي اكتسبت، ساعة التنزيل، معنى دينياً مختلفاً عن معناها الأصلي(٩٨). إن الحدّ اللغوي البَحْت، الذي يعطيه ابن رشد لها يتطابق مع «الأسماء المنقولة» في مقالته في المنطق(٩٩). واللافت أن هذه الأسماء، التي استعارها أخصائيون لصناعة ما، تتشارك مع الأسماء المَجازِيّة، سيرورتها التكوينيّة (من حيث إنها شبيهتها أو لاحقتها)، ولكنها تتمايز عنها بانتقال للمعنى: فعندما تكون مستعملة في هذه الصناعات، يكون معناها الظاهر معناها المستَحْدَث. وبالتالي لا يبدو أن الثنائي ظاهر/ مُؤَوَّل يجد له تطبيقاً من وجهة النظر التسلسلية الزمنية التي تأخذ في الحِسبان التطور الدلالي للفظ، لكن في احتمالية تلقّيها من قبل المخاطَب. هذا ما يتيح بتقسيم هذه العلاقة بين اللفظ والمعنى في هذا السُلَّم المعرفي الذي نجده على كل مستويات أصول الفقه: إثر سماع اللفظ، يتشكّل في النفس ظَنّ، أو غَلَبَة ظَنّ، أو يقين، فيما يتعلق بالمعنى المقصود. وبالاستناد إلى المقطع ٢٠٣، تتوقف هذه الحالة الذاتية، أقلّه جزئياً، على معيار موضوعي وكمّي خاص بـ«كثرة الاستعمال وقِلّته»: إذ يؤدّي الاستعمال المتساوي للفظ في معناه الحقيقي والمَجازي إلى حالة من الالتباس، وبالتالي إلى ظَنّ في المعنى المقصود به؛ وكلما قَلَّ استعمال لفظ في معناه المجازي، غلب ارتباطه بالمعنى الحقيقي بحسب الظّن؛ ولا بدّ للقرينة المستعملة من أن تعادل هذا الرابط قوةً لتفيد بأن اللفظ مستعمل في معناه التأويلي.

يقترن هذا التصنيف المعتَمَد للتسميات بتحديد النمط الذي تعني الألفاظ بموجبه:

---

(٩٨) إن عمق النزاع الذي نجد له أصداءً في **المستصفى** يتمحور حول مفهوم «الإيمان» ومعناه الأول الكامن في «التصديق» (الذي يقول به الأشعريون في مواجهة المعتزلة الذين يرفضونه) في لغة العرب قبل ورود الشرع.

(٩٩) انظر: ابن رشد، **مختصر المنطق**، المقالة الأولى [«القول في دلالات الألفاظ»]، تحقيق بَتِروورث، ص ٨، مقطع ٥. ولقد أوردتُ النص في التفسير، مقطع ١٨١.

إما «من حيث صيغتها»، وإما «من حيث مفهومها». ولا يتوقف ابن رشد عند حَدّ ماهية هذا الثنائي، بل إن المفهوم هو، وبالمقابلة بشكل اللفظ، ما لا يمكن استنباطه بفحص لغوي للألفاظ المختلفة ولا بفحص نَحْوي. إذ يشير «المفهوم» إلى المعنى المستخرَج من العلاقات التركيبية بين الألفاظ المختلفة في الجملة؛ وكما يبدو ذلك في القسم المخصّص للقياس، يشير «المفهوم» كذلك إلى كل ما يُسْتَطاع إلى فهمه سبيلاً، بطريقة أو بأخرى، من قصد الشّارع. بدورها، تنقسم الألفاظ الدالة، بحسب الصيغة، إلى ألفاظ مُسْتَعارَة وألفاظ مُبْدَلَة، علماً أن هذه الأخيرة مفرَدَة للعلاقة ما بين الجنس والنوع. هذا التقسيم الأخير خاص بعلم أصول الفقه، من حيث إنه لا يتطابق، بناء على ما يشير إليه ابن رشد نفسه، والمعنى الحقيقي للألفاظ «المستَعارَة» و«المُبْدَلَة»[١٠٠]؛ والسبب في ذلك هو الأهمية المولاة إلى هذه العلاقة بين الجنس والنوع في مصنّفات الأصول، وهي علاقة تُقَارَب في القسم المفرَد للعموم والخصوص، الذي يبحث في تحديد مدى استيعاب لفظ ما وتحديد صنف الأشياء التي ينطبق عليها؛ وهذا تحديد أساسي في التفكير الفقهي.

ومن هنا، يقوم هذا الاختلاف في توجيه المعرفة، المنطلق من الألفاظ للوصول إلى المعاني وليس العكس، بتقريب أصول الفقه من النحو، وهو ما يذكّر ابن رشد به في مقدمة نصّه. إن في ذلك ما يسمح بحَصْر أفضل لخصوصية هذا العلم؛ ويَتّبع كل من النحو وأصول الفقه، وبسبب من غرضهما، الوجهة عينها، أي المنطَلِقَة من نصّ ما (أكان نصّاً شرعياً أم لغويّاً) للوصول إلى المعاني عبر الاستعانة بالأدوات الملائمة. ويتمثل العِلمان بوصفهما أدوات واسطِيّة تجيز تعويض المسافة التي تفصلنا عن التمكّن الفطري أو التلقائي من اللغة العربية، وعن الفهم التلقائي للأحكام الشرعية، وهذه مسافة تُقاس بالإحالة إلى المباشرة التي كان العرب يوجَدون فيها في مواجهة لغتهم، والصحابَة في مواجهة الأحكام الشرعية[١٠١].

---

(١٠٠) انظر: **مختصر المستصفى**، مقطع ١٩٧.

(١٠١) المصدر عينه، مقطع ٣.

إذ كان للصحابة، وبالإضافة إلى انتمائهم العربي الذي يجعل من تفاعلهم مع اللغة، حجّة لنا[١٠٢]، أفضلية في مجال الأحكام الشرعية، لكونهم جاوروا النبي.

يجيز هذا التشابه بين هذَيْن العلمَيْن قياس هذا الفارق الذي يباعد بين أصول الفقه والمنطق الأرسطوطاليسي قياساً أفضل. فهما علمان آليّان وسائليّان «يقودان العقل» ويحولان دون وقوعه في الخطأ. يرسم ابن رشد لمرتَيْن متتاليتَيْن تمايزاً بينهما: مرة أولى، في مقدّمة النصّ، عندما يقرر إقصاء المقدّمة في المنطق التي كان الغزالي قد وضعها في رأس **المستصفى**؛ ومرة ثانية، عندما يناقش، في القسم الثالث من النصّ، المسألة التي تطرحها ملائمة استعمال مصطلح «القياس» لحدّ جملة العمليات الفقهية. فلنبدأ بهذا النقاش الأخير، الزاخر بالحُجَج والقرائن، الذي يجيز لنا فهماً أفضلَ لمبادرة ابن رشد كما تمظهرت في مقدمة نصّه، والصيغة الجوهرية المقتضَبَة والطريفة التي يؤكد فيها، لتسويغ خِياره في وضع المنطق جانباً، أن «مَنْ رام أن يتعلّم أشياء أكثر من واحد في وقت واحد لم يمكنه أن يتعلّم ولا واحداً منها»[١٠٣]. لا يبدو لي أن هذه التأملات تندرج في إشكالية الارتباط أو الصراع بين الفلسفة والدين، أو بين الإسلام والعقل. ذلك أن هدف ابن رشد، الفقيه والفيلسوف، هو حصر ما تكتنف عليه العملية العقلانية الفقهية من خصوصية بامتياز بالنسبة إلى العملية العقلية العلمية، علماً أن هذه الخصوصية هي التي دفعت به إلى التفكّر في الحدّ الذي لا بدّ من ترسيمه بين الاثنين.

في القياس الفقهي والمِثال الخَطابي

لمرات عدة، وعلى امتداد النصّ، يعبِّر ابن رشد عن رفضه لإطلاق مصطلح «القياس» على عملية التماثل الفقهي، قبل أن يُقْدِم على الإسهاب في شرح قراره في القسم المخصّص لهذه المسألة. إن الرهانات العلمية والاستراتيجية المختلفة الواقعة في أساس هذا الرفض، تجعل من فهم فكر ابن رشد فهماً يشوبه التعقيد. فعندما نضع في المقابلة المقطع في القياس

---

(١٠٢) انظر: **مختصر المستصفى**، مقطع ٨٨.

(١٠٣) عينه، مقطع ١٠.

الوارد في **مختصر المستصفى** في مستهل **بداية المجتهد**، قد يبدو لنا أن فكر ابن رشد قد شهد تطوراً في هذه النقطة، باتجاه قَبول أكبر للقياس في الشريعة[١٠٤]. ولكن يبدو لي أنه، وفي شأن هذه النقطة تحديداً، ثَمَّة ما يكفي من العناصر النصِّية لتظهر لنا أن ابن رشد يؤكد الموقف عينه، وأن الأخير مفصّل أكثر في **بداية المجتهد**، أو أن اختلافاً في المنظور عدَّل من طريقة عَرْضِه للمسألة. وبناء على ما سأسعى إلى تِبيانه، فإن التمييز، الذي ضَيَّع بغموضه الفقهاء، بناء على ما يؤكده هو نفسه في **بداية المجتهد**، يندرج في تفكير فلسفي في خصوصية المِثال الخطابي، ويجد منشأه في تفسير تصنيف الاستدلالات الفقهية التي اقترحها الفارابي في **كتاب القياس** الذي صنّفه.

إن الفكرة الأساسية التي يدافع ابن رشد عنها في هذه المقاطع، تستهدف التوفيق بين الموقف السّنّي الغالب وموقف الظاهرية الناكرين للقياس، بناء على ما تظهره النتائج التي يستخلصها في خاتمة القسم. وتنطوي هذه الفكرة على التأكيد أن ما يسمّيه الأصوليون «قياساً» (وقد ورد حدّه في المقطع ٢٥٧) يعود إلى عملية لغوية لإحلال العام محل الخاص، وهذه مسألة قد سبق له أن قاربها في القسم المخصّص لدلالة الألفاظ[١٠٥]. وفي هذا الصدد، يندرج استعمال ابن رشد للأمثلة عينها لتبيان، في آن واحد، الإبدال اللغوي والعمليات المختلفة الخاصة بالقياس، في منطق حُجّي يهدف إلى إظهار التشابه بين العمليتَيْن. ولنُشِر إلى أن هذا التفكّر في الطبيعة المعرفية للعملية الذهنية الضالعة في هذه السيرورة (أهي تفسيريّة أم منطقية؟) هي واحدة من المسائل المُتناظَر فيها كثيراً في أصول الفقه، وبالتحديد عندما

(١٠٤) هذا هو الموقف الذي يبدو أن العلوي يؤيده في هوامش الطبعة التي حقّقها (ص ١٢٤ و١٢٥)، في الوقت نفسه الذي يشير (في حاشية الصفحة ١٣١) إلى الملائمة بين مقتطف **المختصر** ومقدمة **البداية**، التي سأتفحصها لاحقاً. ويدعم عرفة منسية هو الآخر فكرة تطور فكر ابن رشد في هذه النقطة، وذلك في مقالة مكرّسة لهذا الموضوع. انظر:

Arfa Mensia M., «Ibn Rushd et le zāhirisme pratique», *in* A. Hasnawi (dir.), *La lumière de l'intellect: la pensée scientifique et philosophique d'Averroès dans son temps*, Leuven, Peeters, coll. «Ancient and Classical Sciences and Philosophy», 2011, pp. 457-470.

(١٠٥) انظر: **مختصر المستصفى**، مقطع ٢٠٤ ولواحقه.

لا يعوز المعنى المُراد أي تفكير يضطلع به فقيه ما ليتِمّ إرساؤه، لأنه يفرِض نفسه مباشرة، كما لو أنَّ الجملة هي نفسها التي اقترحته. فهذا هو ما يلمِح إليه ابن رشد في المقطع ٢٦٣ عندما يقول، في موضوع فَحوى الخطاب إنّ «أكثرهم» لا يعتبره قياساً. هذه هي، على سبيل المثال، حالة الحنفيين[١٠٦]. وبالتأكيد، لا يغيب العمق الجدلي العقائدي (أي مع أو ضِدّ القياس) عن هذه المسألة ولا عن نصّ ابن رشد، ولا عن مصنّفات أصول الفقه الأخرى. لكن، في رأيي، لا يجب أن نرى في المقطع حيث يتعلق الأمر بالقياس، فيلسوفاً يقلّل من قيمة الاستدلالات اللغويّة، بالنسبة إلى تفكير عقلاني، بل ينبغي أن نرى مسعاه لحصر ما تكتنف عليه العملية العقلية الفقهية من خصوصية مقارنة بغيرها من أنواع التفكير. إن الفكرة التي ينبري الفيلسوف مدافعاً عنها هي أن الأمر يتعلّق بعملية فكرية تفسيرية في جوهرها، تستهدف الوقوع على قصد الشّارع، وهذا التفسير يتركّز حصراً على تحديد مدى استيعاب الألفاظ؛ فالسؤال المطروح هو: هل ينبغي الأخذ باللفظ المنطوق بمداه الحرفي أم بمدى أوسع من هذا؟ إن العِلّة، وهي واحدة من عناصر القياس الفقهي الأربعة، تكون إما جليّة الوضوح أي صُرِّح بها (المقطع ٢٥٩)، وإما خَفِيّة (المقطع ٢٦٠)؛ وفي الحالتَيْن، تعتبَر كجزء مما يجيز إرساءَه فهم القول إما بصيغته وإما بمفهومه للانتقال مباشرة إلى الحكم العام الموجود في قصد الشّارع، وتطبيقه بعد ذلك على الجزئيات الجديدة. ومن هذا، يستخلص ابن رشد الاستنتاج التالي:

> وإذا كان هذا هكذا وكان ما يعنونه بالقياس في هذه الصناعة في الأكثر راجعاً إلى ما تقتضيه الألفاظ بمفهوماتها، وكانت الألفاظ إنما تقتضي ذلك بالقرائن التي تقترن بها ولكن ليس أيّ قرينة اتّفقت، لكن القرائن التي يشهد الشرع بالالتفات إلى جنسها فإنّ الحال في ذلك كالحال في المخاطبة الجمهورية فكما أنّ القرائن التي يُعوِّل عليها الأعرابيّ عند مخاطبة غيره تكون معلومة عند المخاطَب وقد عرف التفات المخاطَب في حين مخاطبته إليها كذلك ينبغي

(١٠٦) انظر: التفسير، مقطع ٢٦٣.

أن يكون في الشرع، ونحن نُشير إلى واحدة منها ونرتِّبها بحسب مرتبتها في البيان[١٠٧].

نعتبر أن «المخاطَبة الجمهورية» تعني في هذا السياق **«الخطاب الدنيوي»** غير الشرعي، على الرغم من أن المعنى المعتاد الذي يكتسيه هذا المصطلح لدى ابن رشد هو «شعبي» أو «عامي»[١٠٨]. تستهدف المخاطبة الجمهورية في هذا المقطع تحقيق التقارب بين الخطاب الشرعي والخطاب الدنيوي: وفي الحالتَيْن، فإن الأدوات المستخدَمَة لفهم قصد الشّارِع، تختصّ بفهم اللغة، وليست بالتالي أدوات تقنية. مع ذلك، لا ينبغي الخلوص إلى أن قصد الشّارِع، بحسب ابن رشد، هو في متناول الجميع، وإلى أن التمكّن من اللغة العربية، بناء على ما يمكن لهذا المقطع الإيحاء به، هو الأداة الضرورية الوحيدة والكافية لممارسة الاجتهاد. ذلك أن الشروط المطلوبة لكي يصبح المرء مجتهداً، والتي أخذها ابن رشد عن العادة الغالبة في أصول الفقه، في القسم الأخير من **مختصر المستصفى**، تقصُر النشاط الاجتهادي على جماعة من المجتمع وتجعل من التقليد أمراً لا بدّ منه.

إن موقف ابن رشد في هذا المقطع موجّه بوضوح ناحية التوفيق بين الآراء المختلفة: أي رأي الغالبية التي ترتضي استعمال القِياس، ورأي الظاهِريّة. وبناء على ما يؤكده ابن رشد في ختام كلامه على هذا الموضوع:

وبالجملة فإنّه مما يظهر أن أكثر المواضع التي يستعمل القياس فيها القائلون بالقياس في الشرع ويستعملونه في استنباط حكم مجهول عن معلوم على جهة ما يستنبط عن المقدّمات المعقولة مطلب مجهول لكن في تصحيح

---

(١٠٧) انظر: **مختصر المستصفى**، مقطع ٢٦١.

(١٠٨) انظر: ابن رشد، **تلخيص الخطابة**، حقّقه مارون عواد في:

Averroès, *Commentaire moyen à la* Rhétorique *d'Aristote*, édition critique du texte arabe et traduction française par M. Aouad, 3 vol., Paris, Vrin, coll. «Textes et traditions», no. 5, 2002, vol. I, p. 293.

انظر أيضاً: **مختصر المستصفى**، مقطع ٣٠٢.

إبدال الألفاظ في مكان مكان ونازلة نازلة، فإنّ الأنواع التي يُسمّونها بالقياس المخيل والمناسب وقياس الشبه هي قرائن تدلّ عندهم على إبدال الألفاظ وليست أقيسة ولا يوجد لها فعل القياس وإن كان لم يتميّز للناظرين في هذه الصناعة الأمر هذا التميّز وذلك ظاهر من أقاويلهم التي يستعملونها في مناقصة القائلين بردّ القياس وهم المسمّون عندهم أهل الظاهر، لأن هؤلاء القوم ألزموا القائلين بالقياس أمراً لم يجدوا عنه محيصاً وهو أنّ ما سبيل المعرفة به الوحي والأمر من الله فإنّه ليس للعقول في إثبات شيء من ذلك وإبطاله مدخل وأيضاً فإنّ الأحكام ليست صفات ذوات فتُدرِكها العقول وبالجملة كلّ ما طريق ثبوته التوقيف لا مدخل للقياس فيه وإنما طريق المعرفة به السمع كاللغات وغير ذلك(١٠٩).

وإذ يقفون في التناقض مع الغزالي، الذي يدافع عن استعمال القِياس في الشرع، يستطيع الظاهرية الاعتراض عليه بإشهار الفوارق بين المنهجيات العقلانية والمنهجيات التفسيرية، بما أنهم يؤكدون كالأشاعِرة، غياب أي ارتباط غير نقلي بين فعل المكلَّف والحكم الشرعي الذي يلائمه. ومن هنا، تستطيع الظاهرية أخذ هذا الأمر على الأَشاعِرة، وتذكيرهم بأن «الأحكام ليست صفات ذوات فتدركُها العقول». وإذ سُلِّم بهذا المبدأ، كيف لهؤلاء أن يزعموا قدرتهم على الإمساك بالفروع بواسطة عملية عقلية تكشِف عن سبب غائب عن النصوص؟ في هذا الأمر، تذهب الظاهرية إلى أقصى نِسْبَويّتها الأخلاقية، التي تتشارك فيها والأَشاعِرة، وتجيز إدانة الثغرات في منظومة الغزالي الذي يدّعي إقصاء كل تقصّ عقلي عن مجال القواعد الأخلاقية، في الوقت عينه الذي يدافع عن استعمال هذه العملية العقلية التي يسمّيها «القياس الفقهي». إذ عبر إعادة القياس إلى طبيعته الحقيقية، قد يتوصل الأَشاعِرة إلى إلزام ناكري القياس بقَبول هذا النهج التأويلي الذي ما هو، في نهاية المطاف، إلا واحد من أصناف الخطاب لدى العرب. وهم (أي الظاهرية) لن يقوموا بذلك إلا بتنازل لفظي

(١٠٩) عينه، مقطع ٢٧٢.

في الوقت عينه الذي يَسْتَبْقون على جملة العمليات الإبدالية التي تجيز استنباط الأحكام الشرعية، والتي لا سعة للأشاعرة على رفضها. يستعيد ابن رشد هذا النقد عينه الذي يتناول به الظاهرِيّة في **بداية المجتهد**: ففي رفض المعنى المجازي ما يعني مخالفة المعنى العادي للغة[١١٠]. إن هذه الإرادة في تجاوز النقائض ما يسمح في رأيي، بالإفادة بالتأكيد الذي ينهجه ابن رشد عندما يعود إلى مصطلح «المفهوم»، الذي لا يفيده كثيراً في التصانيف، ولكن الذي يجيز له مع ذلك توسيع مدى العمليات اللغوية وإرجاعها جميعها إلى تأويل قَصْد الشّارِع.

تسود هذه الإرادة الواضحة الصريحة في التوفيق بين الآراء المختلفة، هذا القسم من المصنَّف بشكل واسع. ذلك أن موقع القياس في الشرع هو بالفعل واحد من المسائل الأكثر دِقّة والأكثر إخضاعاً للنقاش، علماً أن ابن رشد الجَدّ كان قد سبق وحظَّر على الظاهرية الإتيان بالشهادة، عبر اعتبار إلغائهم للقياس في الشرع بِدْعَةً. والإيحاء بالقياس الفلسفي في مستهل هذا المقطع، عبر التذكير بالمقدمات العقلية والمطلوب المجهول، إنما هو سير في اتجاه الإقصاء الكلّي لهذا المصطلح عن الميدان الفقهي. وبهذا يكون ابن رشد قد أصاب هدفَيْن بِرَمْيَة واحدة: حدَّ الحقل الخاص بكل واحد من العلوم ووفّق بين المواقف المتناقضة المختلفة في شأن واحدة من أقدم المناظرات التي عرفتها أصول الفقه. إذ عبر الاستئثار باستعمال القياس، من الممكن للفيلسوف أن يقدر على توفيق الفقهاء، الذين لن يكون لعملهم العقلاني الفعل الحقيقي نفسه العائد لقياس الفلاسفة.

غير أن ابن رشد نفسه أشار بوضوح إلى حدود هذه العملية الاختزالِيّة. إذ حتى لو عُمِدَ، في الفَصْل بين العمليات اللغوية والعمليات العقلانية، إلى تبنّي موقف جذري يرجع عدداً كبيراً من القِياسات الفقهية إلى عملية إبدال الألفاظ، فإن ابن رشد لا يتوصّل إلى إدخال جملة العمليات الفقهية إلى دائرة التفسير اللغوي. هذا هو المعنى الذي ينبغي إعطاؤه لهذه القيود («في معظم الحالات»)، في كل مرة تطرح مسألة اختزال القياس إلى عملية لغوية.

---

(١١٠) لكن هذا يقتضي من الظاهريّة التخلي عن كل الخصوصيّة التي تميّز نظريّتهم التفسيرية. ولنذكّر، على سبيل المثال، أن ابن حزم كان يرفض حتى القبول بفحوى الخطاب الذي جعل منه ابن رشد نوعاً من خطاب العرب.

وما أن يفيد بموقف الظاهرية وبالإلزام الذي يستطيعون فرضه على الأشاعرة، حتى يتابع ابن رشد قائلاً:

وهذا إنّما هو لازم لمن يقيس على أصل لم يتضمّن باللفظ قطّ التنبيه على علّة الأصل مثل قياس حدّ الخمر على القذف. وأمّا مَن يقيس على أصل يتضمّن بمفهومه علّة الأصل وإن لم يتضمّن ذلك بصيغة اللفظ فليس يلزمه هذا الاعتراض، وأكثر مقاييس الشرع هي من هذا الباب، ولذلك لو فهموا هذا المعنى لأمكنهم الانفصال عنهم[١١١].

إذن ثمّة أقليّة من العمليات تقاوم هذا الاختزال إلى عملية لغوية. إنها حالة قياس «حدّ الخمر» على القَذْف. في المقطع ٢٦٨، كان ابن رشد قد ميّز بين استعمال القياسات بحسب «أجناس المفروضات» في الشرع؛ وإذ اعتمد على حُجَّة أبي حنيفة، أكّد أن استعمال القياس أضعف في حالة «الحدود والكفّارات» وأنّ القياس المستعمل في هذه الميادين، هو «قياس الشبه» بشكل خاص («وقياس الشبه أكثر ذلك إنما يوجد في الحدود والكفّارات وما شاكلهما»[١١٢]).

في صلب الشريعة هو عينه، ثمّة إذن أقليّة من العمليات لا سعة للظاهرية بقبولها، لأنها تتعلّق بالقياس، لكن وفي معظم الحالات، تكون العمليات معنية بتأويل النصوص. إن هذا التمييز الدقيق في صلب قياسات الشّبه، ومنها قسم هو إبدال الكلّي بالجزئي (ومثله «البرّ بالبرّ الأربعة المعلومة» المحرّم في الرِّبا، وهو مثل يورده ابن رشد في المقطع ٢٦٧)، وجزء آخر غير مختزل إلى هذه العملية (كقياس حَدّ الخمر على القَذْف)، يجد له إيضاحاً أكبر في مستهلّ **بداية المجتهد**، حيث نجد الأمثلة عينها. ومن هنا، يقع هذا النصّ إذن في مسار **مختصر المستصفى**، وفيه يقول ابن رشد:

والفرق بين القياس الشَّرْعي واللفظ الخاص يُرادُ به العَامُّ: أن القياس يكون على الخاص الذي أُريدَ به الخاص، فيلحق به غيره، أعني: أن المسكوت

---

(١١١) انظر: **مختصر المستصفى**، مقطع ٢٧٣.

(١١٢) عينه، المقطع ٢٦٨.

عنه يَلْحَقُ بالمَنْطُوق به من جِهَةِ الشبه الذي بينهما، لا من جهة دلالة اللفظ؛ لأن إلحاقَ المسكوتِ عنه بالمنطوق به من حيث تنبيه اللفظ ليس بقياس، وإنما هو من باب دلالة اللفظ.

وهذان الصنفان يَتَقَارَبَانِ جداً؛ فمثال القياس: إلحاق شَارب الخمر بالقاذِف في الحدّ، والصَّدَاقِ بالنِصَاب في القَطْع. وأما إلحاق الرَّبَوِيَّاتِ بالمُقْتَاتِ، أو بالمَكيل أو بالمَطْعُومِ فمِن باب الخاصّ أُريد به العامُّ، فتأمل هذا! فإن فيه غموضاً، والجِنْسُ الأوَّلُ هو الذي ينبغي للظّاهِرِيَّةِ أن تُنازِعَ فيه، وأما الثاني: فليس ينبغي لها أن تُنَازِعَ فيه؛ لأنه من باب السَّمْعِ، والذي يردّ ذلك يردّ نوعاً من خطاب العرب[113].

يسمح هذا النصّ بإيضاح المقطع الموازي له في **مختصر المستصفى**. تعود معظم العمليات الفقهية بالتأكيد إلى عملية إبدال لغويّة، ولكن يوجد مع ذلك قسم يتعلق بقياس فقهي حقيقي، وهو الوحيد الذي تستطيع الظاهريّة إلى نقضه سبيلاً، والذي يقوم ابن رشد نفسه بالاعتراض عليه، في حالة «الصّداق بالنصاب في القطع»، بوصفه قياس شَبَه ضعيفاً للغاية[114].

ما الفرق بين هاتَيْن العمليتَيْن؟ من وجهة النظر اللغوية، يعرّف القياس الفقهي بغياب التنبيه في اللفظ، ومن وجهة النظر المنطقية يعرّف بوصفه انتقالاً من جزئي إلى جزئي آخر، وليس من جزئي إلى كلّي قد يجد له تطبيقاً على جزئي جديد. فهو من باب «الخاص الذي أُريدَ به الخاص»، وهذه ليست، حسب ابن رشد، حالة «البر بالبرّ الأربعة المعلومة» بما أن هذا المثل بالضبط لا ينبغي أن يُخْلَط بالقياس الفقهي لأنّه من باب الخاص الذي أريد به العام، وهذا العام هو صنف المقتات أو المطعوم أو المكيل الذي يجيز للفقيه استنتاجَ حالات جزئية جديدة. والانتقال من حظر الرِّبا على «البرّ بالبرّ الأربعة المعلومة» إلى الحظر

---

(١١٣) انظر: ابن رشد، **بداية المجتهد**، تحقيق معوّض وعبد الموجود، المجلد الأول، ص ٣.

(١١٤) انظر: عينه، المجلد الثاني، ص ٤٥.

على الأرُزّ ليس كالانتقال من حدّ القَذْف إلى حدّ الخمر. فالانتقال الأول هو إبدال للألفاظ، فيما الثاني قياس فقهي حقيقي، تستطيع الظاهرية الاعتراض عليه، بما أنه لا يسعنا استنتاجه مباشرة. فالقياس الفقهي يضمن إذن، في حالة «البرّ بالبرّ الأربعة المعلومة»، استمرارية بين الأصل والفرع، من خلال الصنف الأعلى والكلّي الذي حدّد بوصفه قصد الشَّارع. وبناء على ما تقدم، نستطيع أن نخلُص إلى أن القياس الفقهي الحقيقي لا ينطوي على صنف أعلى يؤمن الوساطة بين جزئيَّيْن، أو أقلّه إلى أنه لا يمكن الاستدلال على الصنف الأعلى من خلال قصد الشّارع، لغياب التنبيه المتضَمَّن في الألفاظ، علماً أنه لا بدّ من وجود شيء مشترك يربط بين جزئيَّيْن ويسوِّغ الانتقال من الأول إلى الثاني. إذن، يكمن الفارق بين هاتَيْن العمليتَيْن في المكانة التي لا بدّ من إعطائها لهذه الوساطة بين الجزئيَّيْن. إن منشأ هذا التمييز، الذي أورده ابن رشد في **مختصر المستصفى**، على خلفية تناظرية بين أهل القياس والظاهرية، والذي سيعمد لاحقاً إلى تفصيله وتبيانه في **بداية المجتهد**، يوجد في قراءة خاصة به بلا أدنى شكّ، اضطلع بها يوم انصرف إلى النظر في التصنيف الفارابيّ لجملة العمليات الفقهية.

القياس الفقهي لدى الفارابي

إن بنية ما أسماه ابن رشد قياساً فقهيّاً، والتعريف الذي أعطاه لهذا المصطلح («الخاص الذي أريد به الخاص»)، يتطابقان ومصطلح المثال الذي يستعمله الفلاسفة للإشارة إلى قياس الفقهاء والمتكلمين[١١٥]. في هذا القسم، أودّ النظر في مسألة المثال بعلاقتها بالفقه،

---

(١١٥) انظر: الفارابي، **كتاب الخطابة**، حقّقه ج. لانغاد في:

J. Langhade, *Deux ouvrages inédits sur la Rhétorique*, éd. J. Langhade et M. Grinaschi, Beyrouth, Dar el-machreq, 1971, p. 63.

وفي الصفحة المذكورة توّاً، يجد القارئ المقتطف حيث يقول إن مصطلح «تمثيل» يسمى في العادة «قياساً». وفي الصفحة ٨٣، يجد القارئ المقتطف حيث يشرح الأسباب الكامنة وراء هذا التشاكل (أو هذه المجانسة) في كل من الفقه وعلم الكلام بمعنى لفظ «قياس»، أي المقارنة بين كميتَيْن. انظر أيضاً: ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، تحقيق س. دنيا، ٣ مجلدات، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٨، المجلد الأول، ص ٣٦٨-٣٦٩.

كما تتبدّى لنا في الصفحات القليلات من القسم في القياس الفقهي لدى الفارابي، دون الأخذ في الاعتبار تطبيقها في علم الكلام في حالة الاستدلال بالشاهد على الغائب. ومن شأن عزل هذه الصفحات القليلة أن يسمح ليس بالتركيز على المصدر الفقهي للتفارق الذي أتى به ابن رشد فقط، بل وبتحديد نطاق خصوصيّة المثال في حالة التفكير العملي(١١٦).

تعرِض عمليّتا القياس والمثال في الواقع للبنية نفسها، حيث نطبّق حكماً يقال في جزئي هو الأصل على جزئي جديد هو الفرع، بسبب تشاركهما في العِلّة(١١٧). إن لهذا الشكل الخاص، الذي تتخذه العملية العقلية في أصول الفقه، والتي تكمن في العودة دائماً إلى حالة الأصل وإلى عدم نَسْق القوانين الكلّية التي نستنتجها منها، ركيزة علومية: في الواقع، وحدها حالة الأصل، المنطوقة صراحةً، هي حالة يقينية، في حين ليس الحدّ الوسط والنتيجة إلا محتملَيْن(١١٨). ومما لا شك فيه أن المثال، وهو ذو طبيعة خطابية، يقع في أسفل السلّم العلومي من كُتب المنطق، غير أن طبيعة المقدمات التي يعالجها الفقيه تسوِّغ هذه الأهمية المعطاة لأكثر «الأصلَيْن» يقيناً باعتباره الشيء اليقيني الوحيد الذي لا بدّ من الانطلاق منه في كل مرة تُستأنف فيها هذه العملية العقلانية.

---

(١١٦) لتحليل شامل لمفهوم المثال عند الفارابي، انظر:

Lameer J., *Al-Fārābī and Aristotelian syllogistics: Greek Theory and Islamic Practice*, Leyde/New York. E.J. Brill, coll. «Islamic philosophy, theology, and science», no. 20, 1994, chap. 6.

(١١٧) انظر: أرسطو، **القياس** II, 24 68b39-69a19. نجد في هذه الصفحات هذه العناصر الأربعة في المثال حيث المَحمول (مذموم) له شكل الحكم: «فإذا أردنا أن نبين أن قتال أهل أثينية لأهل ثيبا مذموم، فإنه ينبغي أن نقدّم في القول أن قتال المتاخمين مذموم والتصديق بذلك يكون من الأشياء الشبيهة بمثل أن قتال أهل ثيبة لأهل فوقيا مذموم» (**كتاب التحليلات الأولى**، نقل تذاري، في **منطق أرسطو، الجزء الأول**، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الكويت/ بيروت، ١٩٨٠، ص ٣٠٨. انظر أيضاً: ابن رشد، **كتاب أنا لوطيقي الأوّل**، في نصّ **تلخيص منطق أرسطو**، تحقيق جِهامي، بيروت، دار الفكر اللبناني، ١٩٩٢، المجلد الرابع، ص ٣٥٣. انظر أيضاً: أرسطو، **الخطابة** 1357b22.

(١١٨) كما يلفِت إليه زَيْزُف في *The Economy of Certainty*، م. س.، ص ١٦.

يكرّس الفارابي قسماً من مقالته في **كتاب القياس** للقياس الفقهي، حيث يحاول تقعيد جمُلة الاستنباطات الفقهية، في شكل قياسي[119]. بناء على ما سنراه، وحتى لو وقع النهج العام لابن رشد في التناقض مع نهج الفارابي، فإننا نتبيّن في هذا القسم من **مختصر المستصفى** تأثيراً للتصنيف الفارابيّ الذي يتوسّل توليف الكلّي والجزئي لاستنتاج جُملة الحالات المُمَثَّل بها. يبدو لنا أن ابن رشد وجد في هذا التحديد الفارابيّ للتفكير الفقهي بوصفه تحديداً لِمدى الألفاظ، وسيلة تسمح له بعرض جملة العمليات التفسيرية والمنطقية الخاصة بالأصوليين، بطريقة مقتصدة وعبر مفهومَيّ الكلّي والجزئي المنطقيَيْن.

ومن خلال جمعه في جدول مزدوج، صِنْفَيّ الكلّي والجزئي، يقصد الفارابي إبراز أربع حالات: الكلّي بوصفه كليّاً؛ الكلّي الحالّ مَحَلّ الجزئي المقصود؛ الجزئي الحالّ محلّ الكلّي المقصود؛ والمثال. تجد الحالة الأولى ما يبيّنها في مِثال الخمر، الذي يعتمده الفارابي بوصفه قضية كلّية تندرِج تحتها كل الجزئيات (كما يظهره مثاله القائل «هذا الذي في الإناء خمر»). لا يتعلّق الأمر هنا بقياس فقهي بما أننا لا نفعل سوى تطبيق قاعدة على حالة لا إشكاليّة فيها)[120].

---

(١١٩) أستهدي في هذا الشأن بالنصّ في الطبعة الثانية من المؤلَّف الصادرة في بيروت عن رفيق عجم (الفارابي، «كتاب القياس»، في **المنطق عند الفارابي**، ٣ مجلدات، تحقيق رفيق العجم، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٦، المجلد ٢، ص ١١ - ٦٤). إن موضع هذا القسم في «القياس الفقهي» في هذه الطبعة من **كتاب القياس**، يجد له ما يدحضه في كتاب د. ل. بلاك، انظر:

Black D.L., *Logic and Aristotle's «Rhetoric» and «Poetics» in Medieval Arabic Philosophy*, Leyde/New York, E.J. Brill, coll. «Islamic philosophy and theology», no. 7, 1990, p. 173 nt. 98.

ومن ناحية أخرى، ثمّة تحليل مفصّل لهذا الفصل في التفكير الفقهي في: *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics* (*op. cit.*, chap. 8) حيث نجد إحالات مرجعية إلى المنطق الواجبي وإلى محاولات حديثة لتقعيد الاستنباطات القانونية.

(١٢٠) وهذا بناء على ما يلفت إليه لامير (Lameer) الذي يقول في هذه الحالة (بعد تقعيد الاستنباط في «كل خمرة محرّمة؛ هذه خمرة، إذن فإنها محرّمة») إن الأمر يتعلّق بقياس بالمعنى الأرسطوطاليسي وليس بالمعنى المألوف الإسلامي (عينه، ص ٢٤٥). ولنشِر في أية حال إلى أن «خمر» للتمثيل على هذه الحالة يذكّر بالمثال المعروف في القياس الفقهي، ويمكن بالتالي أن يثير اللّبس. كنا نتوقع أن =

الحالة الثانية هي حالة تقييد نصّ منطوق كلّي بصفة تحدّده أو شرط يحدّده، وهي تجد لها ما يُفْصِح عنها في مثل السارق الذي يحدَّد بالنِصاب، لينتقل بذلك من لفظ «السارق» إلى عبارة «بعض مَنْ سرق». لا يتعلّق الأمر في هذه الحالة أيضاً بقياس ما، بل بتقييد الكلّي بالجزئي[١٢١].

أما الحالة الثالثة التي يتطرق إليها الفارابي، حيث حَلَّ جزئي مَحَلّ كلِيّ، فإنها مبيّنة في مثل قرآني مشهور لفحوى الخطاب، وهو «أُفٍّ!» الذي نستنتج منه التحظير على المرء التبرّم بوالديه، وفي مثل آخر مُسْتَقى من الحديث في «البرّ بالبرّ الأربعة المعلومَة»، واللذين نجدهما في القسم المخصّص للقياس في **مختصر المستصفى**[١٢٢]. يبيّن المثل الأول الحالة حيث الكلّي بديهي، فيما يشير الثاني إلى حالة أنموذجية استدلالية بضرورة التقصّي التي تقود إلى نتائج عدة بحسب المدارس الفقهية. وفي الحالتين، ننطلق من عبارة جزئيّة نوسّع مداها بحيث تنتهي إلى الاشتمال على مرتبة أكثر كليّة تتلاءم وقصد الشّارِع.

أخيراً، تنطوي الحالة الرابعة في المِثال. وهو يتلاءم، من حيث المبدأ، والتوليفة الأخيرة، أي تلك الخاصة بالجزئي في قبالة الجزئي. غير أن الفارابي لا يفصح عن ماهيتها مباشرة بهذه الطريقة، وذلك بسبب طابعها الإشكالي. ولن يطول الأمر بهذا التعريف حتى نجده وقد أدخل في القسم، إثر الإشارة إلى بعض الفوارق والإيضاحات الدقيقة. وفي مرحلة أولى، يَلْقى المثال التعريف التالي:

> وأما المثال، فهو أخذ أمرين متشابهين يحكم على أحدهما بحكم: من جهة ما هو موصوف بالشيء الذي شابه الأمر الآخر، فالذي علم حكمه مثال، لِمَ لم يعلم حكمه، فيقبل الحكم الذي حكم به عليه إلى الشبيه الآخر، وإنما يعلم

= يتعلق الأمر بتحديد علّة تحريم الخمرة التي قد تجعله يمتد ليشمل حالات جديدة، بينما الأمر لا يتعلق إلا بمسألة تطبيق قاعدة لا غير.

(١٢١) وهو، في أية حال، ما لا يدمجه ابن رشد في قسمه في القياس، بل في القسم السابق لهذا، أي ذاك المتعلق بالكلّي والجزئي (انظر: **مختصر المستصفى**، المقاطع ٢٠٦ - ٢١٠).

(١٢٢) انظر على التوالي المقاطع ٢٣١/ ٢٦٣ و٢٣٣/ ٢٦٧ كما والتفسيرات الملائمة لها بالنسبة إلى الأبحاث في هذه المسألة.

أن الحكم الذي حكم به على أحدهما هو حكم عليه من جهة الذي به تشابها حتى يكون ذلك الأمر الذي صرّح بحكمه كأنه أبدل بدل الشيء الذي به تشابها. فالمثال يكاد يكون قريباً من الأمر الجزئي الذي أقيم مقام الكلّي ويعلم صحة الحكم على الشيء الذي به تشابها بالوجه الذي علم به الكلّي الذي أقيم الجزئي مقامه(١٢٣).

عقب ذلك، يؤكد الفارابي إمكانية تطبيق مِثال «البرّ بالبرّ الأربعة المعلومة» في هذه الحالة أيضاً، وهو ما يقودنا إلى الخلوص إلى غياب أي اختلاف، في نهاية المطاف، بين الحالتَيْن التمثيليتَيْن الثالثة والرابعة. وبما أن الفارابي لا يمثّل على هذه الحالة الأخيرة بمِثال خاص، يمكن للأمر أن يتعلّق بالنهجَيْن المطروحَيْن بطريقة مختلفة: في الحالة الثالثة، بإمكاننا التوقّف عند مرتبة «المُقْتات» أو «المطعوم»، و«المكيل»، في حين ننزل في المرتبة الرابعة من جديد إلى حيث يوجد جزئي آخر، كالأرُزّ، وهو مثل أعطاه الفارابيّ بنفسه. من هذا المنظور، ينبغي أن يؤخذ بعبارة «يكادُ يكونُ قريباً» الواردة في المقتطف الذي أوردناه توّاً في معنى التشابه بين هذين النهجَيْن، وليس في معنى دالّ على اختلاف بسيط يدخله فعل الوشوك «يكادُ».

هذه هي القراءة التي أتى بها لامير (Lameer) والتي يشرح بموجبها هذه الحالة التمثيلية الرابعة بالرغبة في إيجاد نسْقِيَّة تكمّل تعداد التوليفات المحتملة المضاعَفَة بالتطابق الذي أرساه الفارابي نفسه في موضع آخر من مؤلّفه، أي بين المِثال الفلسفي والقِياس الفقهي، وهما اللذان يذكّران بفكرة المقارنة(١٢٤).

وأيّاً كان قصد الفارابي من وراء هذه المبادرة(١٢٥)، يبدو لي أن التمييز الذي حاول ابن

---

(١٢٣) انظر: الفارابي، **كتاب القياس**، تحقيق رفيق العجم، ص ٦٢، الأسطر ١ – ٧.

(١٢٤) انظر: Lameer J., *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics*, *op. cit.*, p. 253.

(١٢٥) نستطيع أن نفهم التباعد الممكن تماماً بين قراءة ابن رشد ونيّة الفارابي من خلال التطور الذي لحق في غضون ذلك بنظرية القياس وأدوات النظرية الفقهية. وفي شأن المراحل الكبرى لهذا التطور (حيث قسم مخصّص للفارابي)، انظر: =

رشد خطّه بين الخاص الذي يمكن توسّله للإحالة إلى العام، كـ «البرّ بالبرّ الأربعة المعلومَة» و«الخاص الذي أُريد به الخاص»، كالحدّ على الخمر بالقَذْف، وهو تمييز (أو تفارق أو تمايز) فيه من الدقّة ما استحال على الفقهاء لَحْظَهُ، يجد له محرِّكاً تأويلياً في إرادة ابن رشد بإعطاء معنىً للتمييز الماثل بين الحالتَيْن الثالثة والرابعة في نصّ الفارابي. وبحسب مقتضيات هذه القراءة الثانية، ينبغي إعطاء فعل الوشوك «يكاد» كلّ معناه والأخذ بعبارة «يكادُ يكونُ قريباً» (كما بعبارة «كأنّه أُبْدِلَ») بالمعنى القوي المنطوي على خَلْطٍ ممكن والذي لا بدّ من اجتنابه بين ما يتعلّق بإحلال الجزئي محلّ الكلّي، وما يتعلق بالقياس الفِقهي بالمعنى الكامل للفظ، الذي يطلق عليه الفارابي اسم مِثال، تماماً كما سيفعل في شرحه **للخطابة**. وحتى عندما تأخذ الحالة الثالثة شكل القِياس أو حتى عندما تسمّى قِياساً من قبل الأصوليين، فإن المِثال وحده هو في الحقيقة قياس فِقهي.

يشير لامير (Lameer) إلى الاختلاف في وجهة النظر الذي يُرى من خلاله إلى الحالتَيْن الأولى والثالثة من جهة والحالة الرابعة من جهة أخرى. في الحالة الأخيرة، نجد أن العلاقة بين جزء قُبالَةَ جزء تحصل على مستوى نتيجة الاستنتاجَيْن، في حين أن الارتباط، في الحالات الثلاث الأولى، مرسُوٌّ بين القاعدة الأصلية وتطبيقها في شكل «مقدمة كُبرى». يقول لامير في هذا الصدّد: «وبالتالي، من الممكن أن يكون الفارابي قد نظر مخطِئاً إلى مستوى العلاقات في الحالة الأولى وصولاً إلى الحالة الرابعة، بوصفه المستوى عينه، وهو ما ليس عليه»[١٢٦]. إن فهمتُ هذا المقتطف فَهْماً جيداً، فإن الفارق بين الحالتَيْن الثالثة والرابعة يكمن في عرض المسألة: فبالنسبة إلى الحالة الثالثة، قد نصل إلى الانتقال من جزئي («البرّ بالبرّ الأربعة المعلومة») إلى كلّي يستهدفه الشّارِع، أي مرتبة المُقتات أو المطعوم أو المكيل؛ في حين أننا قد نحصل، في الحالة الرابعة، على الانتقال من جزئي («الأربعة المعلومة») ناح جزئي آخر، هو الأرُزّ. يقتضي هذا الأمر مع ذلك العبور من خلال

= Hallaq W.B., «The Development of Logical Structure in Sunni Legal Theory», *in Der Islam*, 1987, vol. 64, no. 4, pp. 42-67.

(١٢٦) انظر: Lameer J., *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics*, *op. cit.*, p. 253.

كلّي يُملي العام (أو القاعدة)، أي مرتبة المُقتات أو المطعوم أو المكيل، ويجيز لنا بعد ذلك الانتقال باتجاه جزئي جديد.

يناقش الفارابي مكانة هذا الكلّي ويؤكد أنّه، في هذه الحالة، أي عندما نستطيع تصوّر التشابه بين شيئَيْن بمعزل عن المِثال الذي انطلق منه، على أن:

ما كان هكذا فإنه ليس يظنّ فيه أن النقلة إنما كانت من المثال إلى شبيهه ولا يظن أن للمثال في النقلة إلى شبيهه غناء، بل إنما يجعل الغناء للمقدّمة الكلية التي ائتلفت من الحكم والأمر الذي به كان التشابه فقط[١٢٧].

لكن الفارابي يقدّم في ما تبقى من النصّ حالة تمثيلية ثانية حيث يحصل الانتقال بطريقة أخرى:

وقد يمكن أن يوجد الأمر الذي به وقع التشابه غير منتزع من المثال ولا مفرد عنه، بل إنما يتصور بالذهن مقترناً إلى المثال حتى يكوّن صحة الحكم على الشيء الذي وقع به التشابه وهو مقترن بالمثال. فإذا كان كذلك لم يحصل بالفعل مقدمة كلّية على الإطلاق ولكن تكون مقيدة بالمثال الذي هو جزئي. غير أن قوة هذه المقدمة تكون قوة كلّي، فتصبح النقلة لسبب ذلك إلى الأمور التي تحت الشيء الذي به وقع الاشتباه، فيظنّ بهذه النقلة أنها من المثال إلى شبيهه وأنها من جزئي إلى جزئي لا من كلّي إلى جزئي على مثال ما عليه الأمر في القياس. ولذلك قال أرسطوطاليس في المثال شيئاً لا ككل إلى جزء ولا كجزء

(١٢٧) انظر: الفارابي، **كتاب القياس**، تحقيق العجم، ص ٦٢، سطر ٩ – ٦٣، سطر ١. نجد فكرة الغناء هذه (وهي المستعملة على العموم بصيغة النفي) في إنتاج خاتمة عملية عقلية أو يقين عندما يتعلّق الأمر بالتواتر: أي عندما يكون بالإمكان التعرّف إلى شيء ما (أو معرفة شيء ما) بوساطة الشهادة أو القياس، تكون الشهادة بلا أي غناء في إنتاجها (المقطع ٩٤)؛ وعلى النحو عينه، فإن القياس الضمني الذي قال به الغزالي، وهو بالقوة دوماً، بلا أي غناء في إنتاج اليقين (المقطع ٩٧). في هذه الأمثلة الثلاثة، يتعيّن حصر العِلّة (السبب الحقيقي) الحقيقية في العملية وإزالة كل ما كان وجوده، لحظة حصول النتيجة، بلا أية فاعلية في العملية.

إلى كل، لكن كجزء إلى جزء[١٢٨]. والنقلة في المثال ليست في نقلة من جزئي على الإطلاق بلا كلّي ولا أيضاً من كلّي على الإطلاق بلا جزئي لكن من جزئي مقرون بكلّي أو كلّي مقرون بجزئي، فلهذا السبب صار الجزئي كالكلّي وهذا الكلّي كالجزئي[١٢٩].

يصف هذا المقطع خصوصية المِثال وفعله بوصفه مثالاً صالحاً لتوليد صِحّة الحكم. وفي هذه الحالة، ما من مقدمة كلّية تحصل في الفعل على الإطلاق. إن هذا الفويرق الذي ينبغي مجاورته بخاتمة النص («والنقلة في المثال ليست في نقله من جزئي على الإطلاق بلا كلي...») يعني أن ثمّة إنتاجاً بالفعل حقّاً، بطريقة ما، بما أن هذه المقدمة تبقى مرتبطة بالحالة الجزئية، التي لا تستطيع بلا ذلك، ضمان الانتقال.

ثمّة طريقة أولى لفهم هذا الفارق بين كلّي بالفعل يضمن الانتقال إلى جزئي، وكلّي ما هو أبداً مستنبَط من جزئي، تقتضي أن يقع الفارق ليس في الشيء عينه بل في الذهن: هذه المقدمة المنطقية الكلّية التي ليست مستنبطة من المِثال ولا معزولة عنه، ولكن التي تبقى مع ذلك مرتبطة بجزئي، مدرجَةً بالقوة في عقل السامعين، هي علامة الطابع «المجتزء» للتفكير الخطابي والذي نجده كذلك في الضمير (أو القياس المُضْمَر). فأن يكون الخطيب قد ألغاه عن سابق تصوّر وتصميم أو أن يكون السامعون قد عجزوا عن استنباطه وعن عزل المقدمة المنطقية الكلّية، كل هذا لا يتوقف على الشيء عينه: إذ يمكن لقياس فقهي أن يجد له صياغة بهذه الطريقة أو بأخرى. ومن هنا يأتي استعمال الفارابي للمِثال عينه في «البرّ بالبرّ بالأربعة المعلومة» ليؤدي هذه الفرضية الأولى ويدعّمها.

لكن هذا الاختلاف المتعلق بمرتبة الكلّي يستطيع أن يتوقف كذلك على طبيعة الشيء عينه الذي ترمي إليه العملية العقلانية، جاعلاً بالتالي ممكناً المضيّ في وضع تصنيف موضوعي يشتمل على عدة أنماط من العملية العقلانية. وهذه هي برأيي قراءة ابن رشد. من المنظور التأويلي، يعادل إخراج المقدمة الكلّية من القوة إلى الفعل، إمكانية استبدال

---

(١٢٨) انظر: أرسطو، **الخطابة**، 1357b25.

(١٢٩) انظر: الفارابي، **كتاب القياس**، تحقيق العجم، ص ٦٣، الأسطر ٢ - ١٣.

اللفظ الجزئي بلفظ كلّي، نعزوها إلى مُراد الشّارِع، وتضمن انتقالاً إلى الفرع، وهذا أمر يمكن للظاهرية الاعتراض عليه. في الواقع، يضمن البعد اللغوي للعملية («والذي يردّ ذلك يردّ نوعاً من خطاب العرب») استمرارية الانتقال، المتوقّف في هذه الحالة على المقدمة الكلّية. في المقابل، فإن الحالة حيث لا تخرج المقدمة إلى الفعل بإطلاق، وحيث يحصل الانتقال مباشرة من الجزئي المرتبط بكلّي باتجاه الجزئي الثاني، تتطابق مع القياس الفقهي بالمعنى الكامل للفظ: أي من الحدّ على القذف، ننتقل مباشرة إلى الحدّ على الخمر. وبناء على ما يقوله ابن رشد في **مختصر المستصفى**، ليس في هذه الحالة من تنبيه متضمّن في الخبر لكي نستنتج منه قصداً بالقول كلّياً، علماً أن الانتقال يتِمّ مباشرة من جزئي إلى آخر. إن المكانة الأونطولوجية الضعيفة للوساطة، وهي المقدمة المنطقية الكلّية المرتبطة على الدوام بالجزئي، غير المستنبطة منه وغير المنتزعة عنه، هي ما يميّز القياس الفِقهي: ما من مرتبة نوعية في قصد الشّارِع تشمل القذف وحدّ الخمر معاً؛ ومع ذلك، ثمّة تشابه بين الحالتَيْن، يجيز انتقال حدّ القذف إلى الخمر. وينطبق الأمر كذلك على المِثال الآخر الوارد في **بداية المجتهد**، أي مِثال «الصداق بالنصاب في القطع»، المحدّدة قيمته مقارنة بالحاصل الأدنى المطلوب لبتر يدّ السارق، بمقتضى التشابه الذي يحصل عبر الانتقال من واحد إلى آخر، من دون أن نتمكن من استنباط كلّي بالفعل من الجزئي الأول. إن هذا الكلّي المرتبط دوماً بالمِثال هو الذي يُشكّل الوساطة بين الحالتَيْن الجزئيتَيْن. وهكذا يكون ابن رشد، وهو قارئ مواظب **لمنطق** الفارابي كما يظهره لنا مختصره **للمنطق**، قد وجد وهو يقرأ سلفه فارقاً استثمره من داخل علم أصول الفقه، في واحدة من المناظرات الأكثر أهمية التي تضع في التناقض أهل القِياس ومعارضيه. وفي ما توصل إليه ابن رشد، عمل تأويلي بامتياز، يكمن في استغلال فارق مجرّد صاغه فيلسوف سالف في مسألة ملموسة وراهنة.

في أحاديّة قصد الشّارِع

بمناسبة طرح المسألة التقليدية عن تأخير البيان، عَرّف ابن رشد بالمبادئ الكبرى التي

تسوس قَصْدَ الشّارِع المشكّل لنقطة وصول نظرية التأويل. ما هي بنية المعنى المقصود الذي يسعى المجتهد إلى اكتشافها، متجاوزاً تعدّدية المعاني؟ أيكون المعنى واحداً معيّناً أم ثمّة معانٍ متعددة؟ وإن كان مُعيّناً، فهل يجد المجتهد في متناوله كل الأدوات الموصلة إليه؟

لا بدّ للمصنّفات في أصول الفقه من المرور بمسألة تأخير البيان. تمثّل هذه المسألة في القسم المخصّص لمفهوم البيان، في **المستصفى** كما في **مختصره**، الجزء الأكثر جوهرية فيه. ولكونها تبدو أكثر قرباً من علم الكلام مقارنة بما هي عليه حِيال الفقه، توقّعنا للوهلة الأولى أن يعمِد ابن رشد إلى إقصائها بما أنها لا تحمل أية فائدة تذكر للعلم الذي يشتغل به، على طريقة المصير الذي أفرده لمسائل أمر المعدوم أو مسألة جواز النسخ[١٣٠]. ولكننا، نراه ينجح في إعطاء هذه المسألة بعداً مؤسِّساً لكل التوسّعات اللغويّة الواردة في هذا القسم، وذلك من دون أن يقاربها من وجهة النظر الكلامية. يبدو لي أنَّ في عرض هذا المقطع الطويل والمبتكَر حيث يزوّدنا ابن رشد برؤيته الخاصة في قَصْد الشّارِع ما يمدّنا بفكرة رئيسة نستضيء بها لفهم شامل لنظريته في التأويل، ولِموقفه من مسألة الاجتهاد التي ستشكّل الفصل الثالث من هذه الدراسة.

تقتضي المسألة معرفة ما إذا يمكن لله أن يصدر أمراً لا يفهمه الإنسان فوراً، ولا يقوم الله في مرحلة ثانية بتحديد ماهيته، في حين أن تنفيذه تنفيذ وشيك. وبناء على ما يفصح عنه عنوان المسألة، يتعلّق الأمر بتحديد ما إذا كان إرجاء بيان أمر ممكناً حتى وقت الحاجة (أي حاجة المكلّف إلى تنفيذه). يتجلى الرهان الكلامي للمسألة عندما نضعها في المقابلة مع مسألة مشابهة مطروحة في القسم عينه، تقتضي معرفة ما إذا كان في وِسْع بيان أمرٍ ما أن يرد بعد اللحظة القاضية بتنفيذه (أي «تأخير البيان عن وقت الحاجة»). تعتبر هذه المسألة الأخيرة التي تضع المكلّف أمام واجب تنفيذ أمر لم تتسَنَّ له معرفته بعد، كمسألة تخالف مباشرة مبدأ المسؤولية في ما لا طاقة للمكلّف عليه، أي مبدأ «تكليف ما لا يطاق»، وهو

---

(١٣٠) انظر: **مختصر المستصفى**، مقطع ٤٩ ومقطع ١٤٠.

الذي ترفضه أصول الفقه على نحو شبه إجماعي «لامتناعه عقلاً وشرعاً»، والذي لا يشكّل بالنتيجة غَرَضاً لأي عرض مُسْهَب في **المستصفى**: فالمسألة تُحَلّ لحظة طرحها[١٣١]. في المقابل، لا تقع مسألة تأخير البيان إلى وقت الحاجة في نطاق الأفعال المستحيلة، وتشكّل بالتالي غرضاً للنقاش. ومن منظور الأشاعرة، حيث وحده مبدأ «تكليف ما لا يطاق» يحدّد ما يمكن لله فعله، فإن إصدار الله أمراً لا يكتنف مباشرة على كل العناصر الضرورية لتنفيذه، شيء قابل للتصوّر تماماً. ذاك هو موقف الغزالي، الذي لا يلزِم الله بأي بيان فوري. أما المعتزلة الذين يقولون بأن مبدأ «تكليف ما لا يطاق» لا يكفي لتحديد علاقة الله بالإنسان، فإنهم يقولون أيضاً بوجوب أن تكون أوامر الله مفهومة فهماً مباشراً وفورياً، بحيث يجتنب الإنسان الضلال والإتيان بأفعال عبثيّة. وبحسب النهج المعتَمد في عرضها في **المستصفى**، فإن هذه المسألة تربط إشكالية الله بوصفه مخاطِباً بالرابط بين الخالق والمخلوق، معيدة إلى الواجهة، في ساحة أخرى، التناقض الكبير بين مذهبي الكلام في الطريقة الفضلى التي ينبغي اعتمادها لتحديد ماهية علاقة الإنسان بالله[١٣٢].

وثمّة موقف ثالث ملائم لفهم موقف ابن رشد، يجد له هو الآخر عرضاً في **المستصفى** وهو معزُوّ إلى أبي الحسن الكَرْخِيّ. ويكمن هذا الموقف في التمييز، في جملة الألفاظ المبهمَة، تلك المجملة والمنتظِرَة لها تحديداً، وتلك العامة والمنتظِرَة لها تخصيصاً. وحدها الألفاظ الأولى تستطيع أن تكون غرضاً لبيان مؤخّر لأنها لا تفضي إلى أي فهم محدّد من قبل المخاطَب («لا يسبِق إلى الفهم منه شيءٌ»)، وهي بالتالي لا تقوى على التضليل، خلافاً

(١٣١) انظر: عينه، مقطع ١٩٤. بالنسبة إلى مبدأ «تكليف ما لا يطاق»، انظر: عينه، مقطع ٥٥. ينبغي ألا يُخْلَط بين مسألة تأخير البيان وتلك الأكثر مركزية منها بكثير من وجهة النظر الفقهية، أي مسألة الناسخ والمنسوخ. وبشأن النسخ، انظر: **مختصر المستصفى**، المقاطع ١٣٩ - ١٥٥.

(١٣٢) إن هذا العرض التبياني يعزل فقط الرهان الكلامي، السائد حتماً في **المستصفى**. وبوسع القارئ مراجعة مقتطف **المستصفى** حيث المواقف المختلفة في هذا الشأن معروضة في اللاحق من صفحات هذا الكتاب وبالتحديد في التفسير، مقطع ١٨٨.

للفظ عام يوشك أن يفهم في عموميّته[١٣٣]. وبناء عليه، أُعْطِيَ الجواب هنا بحسب التأثير الذي يرخيه اللفظ على المخاطَب.

يعلن ابن رشد في مستهل جوابه أن «هذه المسألة الفحصُ عنها لغويّ، فلذلك ينبغي أن نجعل نظرنا فيها من الجهة التي ننظر في اللغة»[١٣٤]. وبناء على ما يؤكِّد عليه التوسيع المسهَب التالي لهذا القول، فإنه يعني أن كلام الله لن يقارَب كجزء من الأفعال الإلهية التي تفحَص من وجهة نظر كلامية، أي بعلاقتها بالإنسان، بل كنوع من أنواع اللغة لا غير ينبغي النظر في مبادئه. مع ذلك، لا ينطوي التباعد مع **المستصفى** في الشروحات اللغوية المُسْهَبَة، المعمّقة أصلاً في النهج الأصولي والتي يعود إليها الغزالي لإرساء أو دَحْض نقطة أو أخرى في برهنتِه، ولكن بالحري في حصرية اعتماد مقاربة لغوية بحت تقصي كل مقاربة كلامية أخرى.

إن طبيعة هذه المسألة التي لا تتعلّق بقواعد اللغة ولا بمعجمها، بل بتحديد الحالة التي يُصار فيها إلى الكلام (إذ أيسعنا النطق بخطاب مبهم عن قصد؟)، هي التي تقود ابن رشد إلى توصيف التصرّف اللساني المثالي القادر على أن يكون قاعدة تُتَّبع في تفحُّص هذه المسألة. وبما أن قواعد اللغة والإعراب، كما المسائل المعجمية، مُشْتَقاة من لسان العرب، الذي يقوم لهم مقام القانون، فإن ابن رشد يحدّد، في هذا المقطع، هوية المخاطِب المثالي، أي العربي، الذي سيكون لتصرّفه أن يقوم مقام القانون المعتمد لحلّ هذه المسألة. وما أن يصار إلى استنباط القوانين التي تسوس العلاقة بين المخاطِب والمخاطَب، حتى يُعْمَلَ على تطبيقها على الخطاب الشرعي[١٣٥].

يعتمد ابن رشد نهجاً استقرائياً («فنقول إذا استُقرِئ كلام العرب») لكي يستخرج

---

(١٣٣) انظر: **المستصفى**، المجلد ٢، ص ٤٠. والمقتطف موجود في التفسير، مقطع ١٨٨.

(١٣٤) انظر: **مختصر المستصفى**، مقطع ١٨٩.

(١٣٥) ثمّة العديد من الدراسات الحديثة تستكشف النظريات العَمَلانيّة في مباحث أصول الفقه. يسعنا على سبيل المثال الاستهداء بما أتى به:

Ali M.M.Y., *Medieval Islamic Pragmatics: Sunni Legal Theorists' Models of Textual Communication*, Richmond (Surrey), Curzon, 2000.

التصرّف الملائم لكل واحدة من الحالات التمثيلية. وفي ختام المسألة، يقابل نهجه الخاص بنهج الفريقَيْن الكلاميَّيْن الموجودَيْن، معطياً هذه المقابلة شكل الملامة المنهجية، فيقول:

> وبالجملة فكلا الرأيين إذا أُخِذا بإطلاق كاذب بالجزء على ما من شأنها أن تكذّب الآراء المصحّحة بالاستقراء الذي | لا تُسْتَوْفى فيه جميع الجزئيات[١٣٦].

وحده الاستقراء الكامل إذاً، هو القادر على توفير الجواب الصحيح. فلا بدّ له والحالة هي هذه من تلبية ملزمات المعيار الكمّي المعمول به في فحص لكليّة الجزئيات التي سُبِقَ إلى تحديدها. فمصادر الالتباسات الثلاثة الممكنة، هي الأسماء المشتركة التي تستهدف دلالتَيْن بالتساوي، والأسماء الظاهرة المفيدة أولاً بمعناها الحقيقي (أي الظاهر) وثانياً بمعناها المجازي (أي المؤول)، والأسماء المبدلة التي تقيم بينها علاقة جنس/ نوع والتي لا بدّ من تحديد نطاقها.

وفي مناسبة النظر في النوع الأول من الأسماء المبهمة، وهي الأسماء المشتركة الموضوعة لمعنيَيْن مختلفَيْن، يوصّف ابن رشد تصرّف المخاطِب المثالي. تفترض إسهابات هذا القسم آحاديّة في قصد الشّارِع: إذ ما من أحد يستخدم لفظاً ملتبساً للإفادة في آن بالمعنيّين الذي ينطوي عليهما. أضف إلى ذلك إرادة دائمة في نقل المعنى المقصود، عبر تزويد المخاطَب بكل العناصر الضرورية (ومنها القرائن اللفظية وقرائن الحال)، بما يجيز الإفادة بالمعنى الصائب للفظ. يقول لنا ابن رشد إن العربي لا يستخدم أبداً لفظاً مجملاً من دون أن يزوِّد مخاطَبه أولاً بالقرائن الضرورية الضامنة للإفصاح الجليّ عن فكرته، إلا في حالة اللّغز، وهي حالة خاصة جداً تدخل في باب اللهو (أو «الاستهزاء لطبيعة المخاطَب» مقطع ١٨٩ من **مختصر المستصفى**)، ويبرز طابعها اللَّهَويّ بالتحديد هذه الشائبة الملازمة للّغة، ولكن المختلفة تمام الاختلاف عن قصدها الأوّل. يستبعد ابن رشد هنا كل تصرّف مخالف لهذا «الإجماع»، واصفاً إيّاه بـ «الهَذْر»، وهو النظير العملاني في القواعد للّحْن[١٣٧].

---

(١٣٦) انظر: **مختصر المستصفى**، مقطع ١٩٤.

(١٣٧) عينه، مقطع ٢٨٥، حيث أحد شروط المجتهد هو في تجنّب اللحن.

وأما المثل القرآني الذي يستعين به ابن رشد لتِبيان الاسم المشترك فإنه مستقى من الأضداد، للتمثيل من باب أولى على استحالة أن يغطّي هذا الاسم معنيَيْن في آن واحد[١٣٨].

على ضوء هذه الظروف ما هو منشأ انعدام فهم المخاطَب للمعنى المقصود؟ يحصل عدم الفهم عندما يعتمد المخاطِب على وجود «قرائن» في خطابه لا يتوصل المخاطَب إلى فهمها. فإذا به يستعلم لكي يفهم القصد الدقيق وبوسعه، في بعض الحالات، تأخير السؤال حتى لحظة تنفيذ الأمر، أي «إلى وقت الحاجة». تقع الشائبة إذن في جهة المخاطَب الذي لا يتمكن دائماً من فهم الرسالة. أما المخاطِب، فإنه يبذل على الدوام جهداً أقصى لكي يُفْهَم كلامه على الفور[١٣٩].

ومن منظور نظرية التفسير، تجد آحاديّة القَصْد ترجمة لها في الضمانة التي يزوده بها تتطابق معنى واحد لا غير وكل لفظ من ألفاظ الشّارِع. ويتبدّى الجهد المبذول الضامن لنقل المعنى الصائب، في وجود دلالات وقرائن تجيز للمجتهد سَبْر قَصْد الشّارِع. ومن هنا، فإن القَصْد الآحادي ليس شيئاً موجوداً في ذهن الشارع وحسب بل هو شيء يمكن للمجتهد الوصول إليه. فعندما نوسّع هذا القَصْد للشّارِع بحيث يشمل الأفعال الشرعية، نستنتج أن لكل فعل ارتباطاً بحكم واحد وحيد، وذلك بناء على ما سيقوله ابن رشد في الأمر، في القسم الأخير. وهذا الحكم هو الذي يقصده الخطاب الشرعي، والذي يستطيع المجتهد اكتشافه مستعيناً بالدلالات الموجودة في متناوله. ومن هنا، لا بدّ من قراءة المسألة الأخلاقية في وجود حكم معيّن أو عدمه، وهي التي سنقاربها في الفصل الأخير، على ضوء هذه الإمكانيات اللغويّة التي تؤسسها.

إن المعالجة المفرَدَة للظواهر أو الأسماء المستعارة هي عينها المفردة للأسماء

(١٣٨) عد إلى الطريقة التي يستخدم بها ابن رشد الأضداد في **فصل المقال** وذلك للتمثيل على العلاقة القائمة بين علم الله وعلم الإنسان، اللذين يتناقضان في الوقت عينه الذي يحال إليهما بلفظ «العلم». انظر: ابن رشد، **فصل المقال**، مقطع ٢٩.

(١٣٩) انظر: **مختصر المستصفى**، مقطع ١٨٩: «فأما أن يرد الخطاب بالألفاظ المجمَلة والمخاطِب يعلم قطعاً أنها مجمَلة وأن المخاطَب لا يفهم عنه شيئاً تعويلاً من المخاطِب على أنّه سيُبيِّن ذلك المعنى المقصود عنه وقت الحاجة فهو شيء كما قلنا لم يقع من عربي قطّ ولا من غيره».

المشتركة. فكما يقوم مخاطِب باستعمال لفظ «عَيْن» في واحد من معانيه مع الحرص على ربطه بقرائن ترفع اللُّبْس، فإن مَن يستعمل لفظاً في معناه المستعار، يحرُص كذلك على ربطه بكل العناصر الضرورية لفهم هذا المعنى. ومن هنا، يكمن الاختلاف بين المعنيَيْن في الرابط الذي ترسيه هذه الألفاظ بمعانيها المختلفة: فبينما الاسم المشترك متساوي البعد عن معنيَيْه ولا بدّ له بالتالي من أن يترافق على الدوام بالقرائن التي تحمله على الميل ناح معنى أو ناح آخر، فإن الأسماء المستعارة تقيم مع معناها الحقيقي رابطاً مميّزاً، يسمح لها بالإشارة إليه في غياب القرائن. تلك هي حال لفظ «السماء»: فمعناه الأول «السماء المكَوْكَبَة»، وإن ترافق بقرائن محدّدة كما في بيت معاوية بن مالك المُسْتَشْهَد به في المقطع ١٩٠ («إذا سقَطَ السماء بأرض قوم») أصبح معناه «المطر». أما في ما يتعلّق بمسألة تأخير البيان، فإن الحالة التمثيلية هي عينها: إذ ما من مخاطب يؤخِّر بيان لفظ مجازي عن سَبْق ترصّد، بل إن كل تأخير يحصل «غَلَطَاً» أو «تغليطاً» («وإلّا متى خوطِب بمثل هذه الأسماء وأطلِقت إطلاقاً والمراد بها غير ما هي راتبة عليه لم يقع ذلك إلا غلَطاً وإن قُصِد ذلك كان تغليطاً»، مقطع ١٩٠).

تتبدّى الأشياء على نحو مختلف في حالة الألفاظ المبدَلَة، وبتحديد أكثر، في حالة لفظ عام مُراد به خاص. فخلافاً للفظَيْن السابقَيْن، يتلاءم هذا الصنف، بحسب ابن رشد، تلاؤماً تاماً مع تأخير البيان المقصود من قبل المخاطِب ومع تخصيص تدريجي، يزوِّد به المخاطَب بتتابع الأسئلة التي يطرحها في شأنه، شريطة أن يحتوي الخطاب الأول على قرينة تخصيص لاحق، وبالتالي على ضرورة لدى المخاطَب بالاستعلام. ويمثِّل ابن رشد على هذه الحالة بالواقعة القرآنية في «البقرة المخصوصة» للذّبح («... ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تَذۡبَحُواْ بَقَرَةٗ﴾...» [البقرة: ٦٧])، وبتسلسل الأسئلة والأجوبة بين قوم موسى والله، بهدف تحديد كل الصفات المطلوب توافرها في الحيوان تدريجاً («فإنهم ما زالوا يسألون والجواب يردّ بالتخصيص إلى أن تعيّنت لهم البقرة المخصوصة» - مقطع ١٩١ من **مختصر المستصفى**)[١٤٠].

تَرِدُ هذه الحاجة إلى التخصيص اللاحق في حالتَيْن. أولاً، عندما يوجد لفظ مخصّص

(١٤٠) إن التفسير، في هذا الفصل، للقصد الإلهي بوصفه تحديداً تدريجياً للأمر هو قليل في الممارسة التفسيرية العامة التي ترى فيه في العادة تشدّداً. وقد أخذه ابن رشد عن الغزالي. انظر: التفسير، مقطع ١٩٢.

ولكن اللفظ المجمل أكثر وضوحاً. في هذه الحالة، يضطلع تأخير البيان بوظيفة تلقينية تضمن بداية الفهم. ثانياً، من الممكن تسويغ استعمال لفظ مجمل بغياب لفظ يفيد خاصة بالمفهوم المخصّص. عندئذ، يُمْلَى تأخير البيان بسبب من القصور اللغوي أو المعجَمي. تلك، على سبيل المثال، هي حال واقعة البقرة، وبالتحديد حال الأسماء الشرعية التي سنقاربها لاحقاً في هذا الكتاب.

يسمح هذا السؤال بكشف خاصّيّة العلاقة العمودية بين الجنس والنوع التي يرسيها الإبدال، مقارنة بالألفاظ المجمَلَة الأخرى، حيث تقيم المعاني المختلفة رابطاً اعتباطياً بعضها مع بعض (كما هي حال الأسماء المشتركة) أو رابطاً تشابهياً أو اتصالياً (وتلك حال الأسماء المستعارة). وإن كان تأخير البيان ممكناً فقط في الحالة الثالثة، فلأن العملية اللغوية الإبدالية، التي تنطِق بلفظ عام يُراد منه معنى خاص، توازي في هذه الحالة العملية الإدراكية الهادفة إلى تحقيق معرفة أكثر فأكثر تحديداً للأمر، ولأنه يتماشى مع إرادة المخاطِب الدائمة في نقل قَصْده بأكثر ما يمكن من الدقّة. ومن هنا، لا يغلِّط المنطوق العام لأمر المخاطَب عبر إيداعه معنى مختلفاً عن ذاك المقصود، بل إنه ينقل إليه معنى عاماً يشكل استهلالاً للمعرفة. هذا ما يعبِّر عنه ابن رشد بقوله: «لأنّ مَن عرف الشيء بأمر كلّي فقد عرفه بوجه ما مع أنّه ينتظر معرفته بوجه أخصّ»[١٤١]. هي دورة في المعرفة لا تستطيع إلا أن تذكرنا بتلك الموصّفة في السماع الطبيعي (الكتاب الأول، الفصل الأول)، والتي يمثل عليها النهج التفسيري المشّائي بحالة مَنْ، وإذ رأى أحدهم يتقدم باتجاهه من بعيد، ميّز فيه الحيوان، ثم الإنسان، ثم سقراط. إن هذه الدورة المعرفية، التي يشبهها ابن رشد في **شرح البرهان** بالنهج المتَّبع في تعليم الفلسفة الطبيعية، تبدأ بالأسباب الكلّية قبل الوصول إلى الأسباب الخصوصية، بناء على الطريقة التي ينهجها العقل، أي الانتقال مما هو أكثر عمومية إلى ما هو أقل عموميّة[١٤٢].

---

(١٤١) انظر: **مختصر المستصفى**، مقطع ١٩٢.

(١٤٢) انظر:

Cerami C., «Thomas d'Aquin lecteur critique du Grand Commentaire d'Averroès à Phys. I1», *in Arabic Sciences and Philosophy*, 2009, vol. 19, no. 2, p. 217 sq.

نجد في هذا النهج التعليمي الوظيفة التلقينية المنوطة بهذا التأخير في البيان المجيز بمعرفة أكثر فأكثر تحديداً ودقة للمفاهيم، علماً أن ابن رشد يقترح لها تطبيقاً تاريخياً مثيراً للاهتمام في مسألة «الأسماء العرفِيّة» أو «الأسماء الشرعِيّة»، التي عُمِد إلى مماثلة نشأتها التكوينية بتلك الخاصة بالأسماء المنقولة من مقالته في المنطق(١٤٣). وإذ استخدمت في معناها الشرعي الجديد، قبل أن يُكْشَف عن كليّة هذا المعنى الجديد، تبيّن هذه الألفاظ حالةً في تأخير البيان تحصل من الجنس إلى النوع: إذ يفهم المخاطَب في مرحلة أولى، المعنى المتداول في الحِقبة السابقة للإسلام الدّال على الجنس (أي يفهم مثلاً من الصلاة معناها اللغوي الأصلي وهو الدعاء ومن الصوم معناه الأصلي وهو الإمساك)؛ ثم تدريجاً، يقوم المخاطِب بالإفصاح عن «معانٍ زائدةٍ» باتت تنطوي في استعمالها الجديد. هنا، يُملَى عليه تأخير البيان بسبب نقص لغوي، كما كانت الحال في حادثة البقرة. غير أنّ ابن رشد يزوّدنا بسبب تلقيني أضيف إلى هذه العملية التخصيصيّة، يجيز لنا أن نفهم الفائدة من تحويل المعنى من العام إلى الخاص، كما في إبداع ألفاظ جديدة أو ارتجالها(١٤٤). وفي الواقع، تولّد الألفاظ العامة لدى المخاطَب العزم على تنفيذ الأمر في المستقبل، وهو أمر يفهمه أولاً بطريقة مبهمة بانتظار أن يُخَصَّصَ له.

٢. في الظنّ وضرورة العمل

كما سبق لنا ورأينا، يتمظهر الظنّ المتعلّق بالنصّ الفقهي على مستويَيْن. فمن جهة،

---

(١٤٣) انظر أعلاه، ص ٧٢.

(١٤٤) يستذكر ابن رشد هذا النمط في تشكيل الألفاظ (المعمول المرتَجَل)، في شأن التقنيات المتولدة في تفسيره **لكتاب الشعر**، في الوقت الذي يشير إلى أنه أكثر ندرة من النقل. انظر: ابن رشد، **كتاب الشعر**، في **أرسطوطاليس، فَنّ الشعر، مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد**، تحقيق وترجمة عن الإغريقية القديمة وحواشي، ع. بدوي، بيروت، دار الثقافة، ١٩٧٣، ص ٢٣٧.

يؤثّر في شكل القضايا، من خلال إشكالية الأصالة التي يطرحها نقلها؛ ومن جهة أخرى، في مادتها، من خلال الإشكاليات المرتبطة بفهم الألفاظ. ويخضع هذان المستويان الخارجي والداخلي للنصّ للمعايير المعرفيّة عينها: فتصديق أصالة قضية والرابط الذي يقيمه عقل المخاطَب بين اللفظ والمعنى الملائم يتدرّجان كلاهما من الظنّ إلى اليقين. ومن شأن هذه المعالجة المماثلة لهذَيْن المستويَيْن أن تَعرض للحالات التمثيلية المختلفة، في جدول ثنائي. في رأس الهرم، يقع يقين مزدوج في ألفاظ منقولة تواتراً آحاديّة المعنى في آن؛ ثم تدريجاً، يظهر وجود متنامٍ للظنّ الذي يكرّس المسافة الفاصلة بين المجتهد وقَصْد الشّارِع.

وبوسعنا أن نحيل المسائل المطروحة في **المستصفى** و**مختصره** إلى مسألتَيْن بالنسبة إلى وجود الظنّ في الشرع: أولاً، ما السبب في العجز عن تبديد الظنّ والوصول إلى اليقين؟ ثانياً، ألا يسعنا استبعاد الظنّ والاكتفاء باليقين؟

في دلائل العقل والنقل

بالنسبة إلى كل ما نستطيع برهنته متوسلين القِياس، يخلو التواتر من أية فائدة حقيقية. فالقَبول ارتكازاً على التواتر، بقضايا معقولة تتعلّق بالمعارف الضرورية كوحدة الله وحدث العالـم، يعني القَبول بحقيقة استناداً على شخص يشكّل حجّة. من وجهة النظر المعرفية، ليس للأمر أية قيمة تذكر، بما أن المعرفة بالقياس تقضي على معرفة الشهادة. إن القيمة الوحيدة التي تستطيع الحجّة الاعتداد بها، هي قيمة سياسية، عندما يتعلّق الأمر بإيصال الحقائق إلى الجمهور. أمّا بالنسبة إلى ميدان المعرفة هذا الواسع النطاق، وغير الضروري وغير الواقع تحت الحواس، فإن الدليل الوحيد الموجود الباقي والصالح، هو النقل، علماً أنّهُ يتبدّى كمصدر للمعرفة لا سبيل إلى اجتنابه ولا بدّ من المرور به. تلك هي، وبناء على ما رأيناه فيها، حال الحقائق التاريخية أو اللغوية، التي لو لـم نعتمد هذه الطريقة لكانت بقيت مجهولة منا.

تُطرح المسألة عينها في شأن الشريعة. لنذكّر - فيما يخصّ المبادئ الشرعية - بأنَّ الأصول الثلاثة للمعرفة أو الصالحة لإرساء مادة بوسع الفقيه التدخل فيها، هي كل من: القرآن، والسُّنَّة والإجماع. زِدْ على ذلك معرفة الناسخ والمنسوخ، التي تُعَدّ أساسية

لاستكمال جدول المعطيات المنقولة، لاستحالة استخراج هذه المعلومات من النصوص هي عينها.

إن الأصل الرابع للشرع هو «دليل العقل في الاستصحاب»، الذي يعالج دور العقل في إدراك الأحكام الشرعية[١٤٥]. وبحسب ما يذكّرنا به ابن رشد، فمن الأفضل أن يسمّى هذا الأصل أصلاً مجازاً. وفي المقطع ١٦٨، ينتقد ابن رشد «تكلّفهم أن يجعلوا السمعيّات في وجوب الدليل في حالتَيّ النفي والإثبات كوجوب ذلك في العقلِيّات». وفي نهاية المقطع، يكتب قائلاً: «والصواب غير هذا لأن ما كان طريق وجوده السمع فهو على العدم محمول حتى يرد غير ذلك والعدم فيه أشهر»[١٤٦].

إن هذا التمييز بين «العقليّات» و«السمعِيّات» تمييز أساسي لتحديد دور العقل في كل من الحالتَيْن. فبالنسبة إلى العقليات، العقل هو المصدر الذي يثبت مجموعة من المعطيات، في حين أنه، وبالنسبة إلى السمعيّات، يكتفي بنفي «ما لم يُلْفَ دليل عليه في الشرع». في حالة المعطيات الفقهية، إن غياب السمعيات يعني غياب أيّ حكم شرعي، والعقل وحده لا سَعَة له على إثبات وجود الصلوات الخمس ولا لزومِيّة الصوم خلال شهر رمضان مثلاً. وبوصفه أصلاً شرعياً، يستطيع فقط أن يثبت «سقوط» كل تكليف «فيما لم يأت فيه أمر أو نفي»، أي انعدام وجود صلاة سادسة أو غياب الصوم خلال شهر شَوّال. هذان المثلان المستخرجان من العبادات يبيّنان، بما لهما من طابع اعتباطي، استحالة أن يقوم العقل مقام الأصول للفرائض الشرعية. ويتبدّى كل هذا المقطع كتكملة لذاك الذي قيل فيه، بالنسبة إلى كل ما يمكننا برهنته بالقياس، إن التواتر (وأللهم الآحاد) لا فائدة ترتجى منه البتّة. وفي حالة هذه الحقائق النظرية، فالبرهان هو الدليل بامتياز. في المقابل، وفي ميدان الحقائق العملية - الفقهية، فإن التواتر والأخبار بعامة هي الدلائل الوحيدة المتوافرة للإنسان، وبوسع العقل تأطيرها وتفسيرها، لكنه لا يقوى في أية حال من الأحوال على تشكيل مصدر جديد يثبت الأحكام الشرعية.

---

(١٤٥) انظر: **مختصر المستصفى**، مقطع ١٦٨.

(١٤٦) عينه.

في هذا النطاق من السمعِيّات، يصعب اجتناب الظنّ. في الواقع، وفيما يتعلّق بحكم شرعي ما، وعندما لا نجد في متناولنا إلا آحاداً، لا يستطيع العقل أن يحوّل هذا الظنّ إلى يقين، عبر الوصول بوسائله الخاصة إلى القضية نفسها، كما يفعل في حالة الحقائق النظرية. إذ من غير الممكن تجاوز ميدان الظنّ الخارجي ولا سبيل إلى تحويله إلى يقين. وينسحب الأمر عينه على الظنّ النابع من داخل القضايا: فعلى سبيل المثال، عندما يكون لفظ ما مُجْمَلاً، فما من قدرة على تحقيق أي يقين بشأنه.

في السبب والعِلّة: الدلالة الطبيعية والدلالة الوضعية

في ظِلّ استحالة تجاوز هذا الظنّ، تُطْرَح مسألة معرفة السبب الذي لأجله لا نستطيع إقصاءه والاكتفاء بما هو يقين. ما هو المبدأ الذي ينبغي علينا بمقتضاه القَبول بوجود الظنّ في الشرع؟ هذا هو السؤال الذي تحاول أن تجيب عنه المسائل الواردة في مصنّفات أصول الفقه، والمخصّصة «للضرورة الداعية إلى العمل بأخبار الآحاد»، كنوع من تسويغ تدخّل الظنّ في معرفة الشريعة، تلجأ إليه المذاهب الفقهية التي تقبل به. إن التسويغ الذي يزودنا به ابن رشد لهذه الإشكالية ونقده للحلّ الذي أتى به الغزالي، يجيزان الإحاطة بالعلاقة التي يقيمها كل منهما مع هذا المفهوم المركزي في نظرية الفقه إحاطة أفضل.

يحصل الانتقال من الظنّ إلى اليقين بطريقة تدريجية، على طول سُلّم ينطلق من ٥ , ٠ وصولاً إلى ١. وهذا ما يُفْسِح في المجال لغلبة الظنّ، وهو احتمال قوي في أن يبلغ شيء ما الصدقية، التي لا ترتقي مع ذلك إلى مرتبة اليقين. وهكذا، في ظِلّ وجود لفظ مجمل، فإن معناه مبنيّ على الظنّ، وبالتالي لا يسعه إثبات أي حكم أو تِبيان أي قضية أخرى[١٤٧]. وفيما يتعلق بالطابع الشكلي للأخبار، ينسحب الأمر نفسه على الآحاد، التي تتعلق صدقيتها بغلبة الظنّ. إذن، تطرح المسألة بالتحديد حول مسألة غلبة الظنّ، وهذا نوع من الاقتناع الشخصي للمجتهد؛ ففي غياب القدرة على الوصول إلى اليقين، هل يستطيع هذا النوع من المعرفة تشكيل أساس ملائم للعمل؟

---

(١٤٧) انظر: **مختصر المستصفى**، مقطع ١٨٧.

يقارب ابن رشد مرتَيْن ضرورة اللجوء إلى الآحاد. أولاً، يؤكد في شأن نقل ألفاظ معجم لغة ما تارة عبر التواتر، وتارة عبر الآحاد على أنه «يكفى في كثير منها [أي من الحالات] نقل الآحاد وإلا لم يكن سبيل إلى الوقوف على أكثر دلالات الألفاظ لو اشترط في نقل كل واحدة منها التواتر»(١٤٨). ثانياً، وفيما يتعلّق باللجوء إلى الأخبار المنقولة نقل آحاد، يقول ابن رشد أيضاً: «فلو اشترط في العمل به التواتر لأدّى ذلك إلى تعطيل أكثر الأحكام عن أكثر المكلّفين، وبالجملة لو لم يجب القضاء بالشهود والإيمان والحكم بالاجتهاد لما كان سبيل إلى ردّ المظالم والأخذ بالحقوق»(١٤٩).

وفي شأن المصدر الثاني للظنّ، المرتبط بمحتوى الألفاظ، يعطي ابن رشد الحجّة عينها، إذ يقول: «وأيضاً فلو لم نصر إلى الأخذ بالظواهر لكان سيبطل كثير من العبادات لأنّ النصوص مُعْوِزَة جداً»(١٥٠). وفيما تبقى من المقطع، يقيم ابن رشد موازاة بين الاثنين ويزودنا بتوسيع شامل لضرورة العمل في غياب اليقين، فيكتب قائلاً: «وبالجملة الضرورة الداعية إلى العمل بأخبار الآحاد هي ها هنا الضرورة الداعية إلى العمل بظواهر الألفاظ»(١٥١).

في الحالتَيْن، هذه الضرورة المرتكزة على أدلّة سمعيّة، ترتكز أيضاً على إملاء من العقل وعلى ارتباط بآلية عمل الشريعة، التي تلزم العمل بحسب غَلَبَة الظنّ بهدف اجتناب «إبطال معظم الأحكام الشرعية»، وذلك بسبب ندرة الأخبار المنقولة تواتراً وقلّة النصوص. في ظِلّ غياب اليقين، يشكل الظنّ المتعلّق بقضية ما، سواء عُنِيَ هذا الظنّ بأصالة القضية أو بفهمها، علامة صِحّة محتملة لا بد من أخذها في الاعتبار. إن وضعية المصلّي المولي وَجْهَهُ إلى الكعبة يبيّن جيداً هذه الحالة: فمن خلال استعانته بالشمس التي تدلّه، كما تفعل العلامة الطبيعية، على وُجْهَة الكعبة، يأتي الإنسان بالفعل متّبعاً ظنّه الغالب، لأنه من الأفضل له المجازفة بالوقوع في الخطأ من ألا يؤدي فرض الصلاة.

---

(١٤٨) انظر: عينه، مقطع ٨٩.

(١٤٩) عينه، مقطع ١٠٣.

(١٥٠) عينه، مقطع ١٩٨.

(١٥١) عينه.

هذا الموقف، الذي قد يبدو بديهيّاً، يكتسي كل أهميته عندما نخضعه للمقارنة بموقف الغزالي. فبالنسبة إلى حجّة الإسلام، لا وجود لأي وجوب عقلي للعمل بالآحاد، ووحدها الشريعة هي التي تقدر على جعل إيجاب ذلك. ففي غياب دليل شرعي، لا يستطيع العقل اشتراط أي وجوب بالعمل في غياب اليقين. يُعبّر هذا الموقف عن فكرة غزاليّة أخرى، تتطابق وأشعريّته، وتحدّ العقل عن وظيفته الآلية الوسائلية، عبر تجريده من أية قدرة على إيجاب حكم ما. فكما أن الغزالي أنكر على الفعل الأول كل إمكانية لإرساء حُسْن اعتناق الشريعة والخضوع لها، فإنه يجرّد العقل، في حالة العمل بالظنّ، من كل إمكانية لإيجاب هذا الفعل. فالظّن في حدّ ذاته لا يفضي بحكم ما أي وجوب للعمل، إذ وحده اليقين هو القادر على ذلك. إن الشريعة هي التي توجب العمل بالآحاد في حال الظنّ. وثمّة مقطع من **المستصفى** يبيّن هذا الرابط الذي يتصوّره الغزالي بين الظنّ ووجوب العمل:

> أيّ استحالة في أن يقول الله تعالى لعباده: إذا طارَ بِكمُ طائرٌ وظننتموه غراباً، فقد أوجبت عليكم كذا وكذا، وجعلت ظنكم علامةَ وجوب العمل، كما جعلتُ زوال الشمس علامة وجوب الصلاة، فيكون نفسُ الظن علامة الوجوب؟ والظنُّ مُدَركٌ بالحسّ وجوده، فيكون الوجوب معلوماً، فمن أتى بالواجب عند الظن فقد امتثل قطعاً، وأصاب. فإذا جاز أن يَجْعَلَ الزوالَ، أو ظنّ كونه غراباً، علامةً، فلم لا يجوز أن يجعل ظنّه علامةً ويقال له: إذا ظننت صدقَ الراوي والشاهد والحالف فاحكم به، ولست متعبَّداً بمعرفةِ صدقهِ، ولكن بالعمل عند ظنّ صدقه، وأنت مصيبٌ وممتثل، صَدَقَ أو كَذَب. ولست متعبداً بالعمل بصدقه، ولكن بالعمل عند ظنك الذي تحسه من نفسك[١٥٢].

يندرج هذا المقطع في سياق جدلي محدّد، في مواجهة أولئك الذين ينكرون كل إمكانية للجوء إلى الظنّيات. ولكنه يعرِض أيضاً لنظرية الغزالي في شأن منزلة الظنّ في الشريعة. إن مِثال الغراب المستَهِل للمقطع يجد له ما يجعله ممكناً في خطاب كلية القدرة الإلهية

---

(١٥٢) انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ٢٧٣ سطر ٢٠ - ص ٢٧٤ سطر ٧.

الذي يَعْبُرُ **المستصفى**. فالموازاة القائمة في هذا النصّ بين هذا المِثال حيث الطابع الشكلي للطاعة يَحْجُب غاية الأمر، هي عينها (علماً أن الأمر غير منطوق في أية حال)، ومِثال الصلاة عند زوال الشمس، تهدف إلى قلب الطابع البديهي للأحكام الإلهية التي وحده المِراس في أدائها هو القادر على فرضها كما لو أنها كانت أمراً طبيعياً، رأساً على عقِب، وذلك عبر التذكير بأن غياب الشمس هو بالنسبة إلى الصلاة علامة وضعية وليس علامة طبيعية. ويشكّل مِثال الصلاة هذا، المستَخْرَج من العبادات التي تنسجم أقلّ ما يكون مع التسويغات العقلانيّة، أنموذجاً لما تطلق عليه أدبيّات أصول الفقه اسم «السبب»، بالتناقض مع العِلّة. وتكمن واحدة من خاصِيّات السبب الذي وضعته الشريعة، وخلافاً للعِلَل العقلية، بحسب لغة الغزالي الاصطلاحيّة، في أنها لا تستلزم مسبّباتها بحد ذاتها وبنفسها. إذ هي شروط إتمام أمر ما تجد كل فعاليّتها في الشريعة القادرة وحدها على جعلها فعليّة[١٥٣]. وبما أنّ هذه الأمور وضعيّة فإن باستطاعة كل شيء أن يُرْفَع إلى منزلة السبب تلبية للحاجات الشرعية. وهذا ما يذكّرُ به، قبل أي شيء آخر هذا التشابه بين غياب زوال الشمس ورؤية الغراب.

غير أن هاتين العلامتين ليستا متجانستَيْن، وهنا بالتحديد مكمن خصوصِيّة هذا المقطع وما يفعله الغزالي بكليّة القدرة الإلهية. في الواقع، تجيز له هذه الإمكانية الكلاميّة-الفقهية تحويل كل شيء إلى سبب وصفي، بإرساء تحاذٍ لعلامتَيْن متغايرتَيْن، وهما على التوالي واقع «زوال الشمس» من جهة، ومن جهة أخرى، الظنّ في أن الأمر يتعلّق بغراب. فبينما يوضع التوكيد في مِثال «زوال الشمس» على الطابع الموضوعي للعلامة وجودها خارج الذهن، يوضع التوكيد في مثال الغراب (وهذا هو بالتحديد ما يضفي عليه كل الخصوصية التي يتمتع بها) على الظنّ بأن الأمر يتعلّق بغراب، وبالتالي على الطابع الذهني للعلامة. فعبر معالجته للظنّ كما لزوال الشمس، يجعل الغزالي من هذا علامة أسوة بذاك. وهذا يسمح بإبعاد هذه العلامة الخاصة عن دلالتها الطبيعية أي ظنّ المرء أنّ هذا غراب كعلامة

---

(١٥٣) انظر **المستصفى**، المجلد الأول، ص ١٧٦ الأسطر ١٥-١٦. ثمّة مقطع مقتضب من النقاش الطويل الذي يتولاه **المستصفى** بين السبب والعِلّة يجده القارئ في التفسير مقطع ٦٨.

طبيعية ليقينه أنّ هذا غراب، ناحية دلالة أخرى وضعيّة أثبتتها الشريعة (أي ظنّ المرء أنّ هذا غراب كعلامة وضعيّة على وجوب العمل). وفي ظِلّ الشريعة، لا يعود للدلالة الطبيعية أي معنى، فتَتَنَحّى لمصلحة الدلالة الوضعيّة. هذا ما يبتغي الغزالي قوله عندما يفصح عن إيثاره استخدام الظرف «عِنْدَ»، الدال على التزامن، لمصلحة الأداة «بـ» الدالة على السببية: فالأوّل يقع لجهة السبب فيما تقع الثانية لجهة العِلّة. وإذ أنظرُ في الحالة الأولى، أقول إن صدقِيّة الشاهد هي في ظنيّ دلالة على أنه صادق فعلاً، وفاقاً لهذه الصدقِيّة المفترضة، أُفْتِيَ «العمل بصدقِهِ». وإذ أنظرُ في الحالة الثانية، أقولُ إن رأيي علامة عرفية يشير وجودها على وقت الإفتاء (أي «عِنْدَ ظَنِّ صِدْقِهِ») تماماً كما زوال الشمس يشير إلى وقت قضاء الصلاة. وهكذا يصبح الظنّ، بوصفه دلالة وضعيّة، المِعيار المحفِّز على كل فعل: فهي ما عادت تجد لها، في العالم الموضوعي، نظيراً، أي شيئاً موجوداً نتطلع إلى إصابته. ومن هنا، يعلو السبب على العِلّة وينتهي إلى الحلول محلّها.

إن هذه المقابلة التناقضية بين الأداة «بـ» والظرف «عند»، المستمِدّة كل ملائمتها من التمييز الأصولي بين العِلّة والسبب، تستدعي ملاحظة أخيرة تقارنية مع المسألة السابعة عشرة من **تهافت التهافت** المخصّصة للسببِيّة. في هذا الفصل، تكمن فكرة الغزالي في الجزم بأنه لا يسعنا في أية حالة من الحالات مشاهدة فعليّة «بـ»، وهي مؤشّر على السببية الفاعلة بين شيئين، وبأننا لا نشاهد إلا الظرف «عند» الذي يشير إلى تلازم ظرفي زمني[١٥٤]. وكما أن عمل القاضي ليس نتيجة صدقِيّة الشاهد الواقعة خلف ظنّه (أي «العمل بصدقه»)، بل اللحظة التي ينبغي عليه فيها العمل بموجب عرف شرعي في هذا الشأن (أي «عند ظنّه»)، لا يشتعل القطن بالنار، بل لحظة اتصاله بالنار (أي «عند ملاقاة النار») وذلك بموجب عرف إلهي يجعل من السبب سبباً فاعلاً. ولهذا، يمكننا القول إنّ العلومية الفقهية لمفهوم السبب

---

(١٥٤) وذلك بغض النظر عن ماهيّة السببية بحد ذاتها في فكر الغزالي التي تشكل غرضاً للنقاشات بين الباحثين. نستطيع أن نستهدي في هذا الشأن بالفصل السادس من المرجع التالي:

Griffel F., *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, op. cit.. انظر الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق م. بويج، بيروت، دار المشرق، ١٩٩٠، ص ١٩٦.

تزوّد الأونطولوجيا بأنموذجها التفسيري، بحيث إن النار، ومن منظور الله المتِمّ لقوانين الطبيعة، تصبح دلالة وضعيّة على وجوب إحراق القطن.

وبالعودة إلى المسألة الفقهية في إثبات العمل بالظنيات، تندرج هذه الحيثية في ما سُبق وصفه بـ «انتقال اليقين»[١٥٥]، علماً أن اليقين ما عاد يتعلّق بأصالة الخبر بل بوجوب العمل بظنّ تلك الأصالة. وإن أردنا صوغ الكلام بطريقة مختلفة لقُلنا إن جملة «لديَّ ظَنّ شديد في أنَّ...» لن تتحول أبداً إلى «أنني على يقين من أن...»؛ ويعود السبب في ذلك إلى أن، وكما سبق لنا ورأينا، لا يمكن تبديد الظنّ وتحويله إلى يقين. وبالتالي، فإن الأخير لن يقوى أبداً على الانبثاق من داخل القضية. في المقابل، ومن خلال شَيْئَنَة الظنّ وجعله دلالة وضعيّة قابلة للتقصّي والكشف وقابلة للإدراك، يرتقي اليقين درجة ليضاف من الخارج على القضية الظنيّة في جملتها فيلتصق بها. إن هذا اليقين المستحدث الذي بوسعنا وصفه بأنه يقين من عَلٍ (أو ميتا يقين)، (وبأنه بات يأخذ له صياغة مفادها «إنني على يقين من أن لدي ظَنّاً شديداً في أن...»)، يستطيع إذ ذاك التأسيس للعمل.

في الظنّ والرِبابية

يشترك الغزالي وابن رشد في قضيّة العمل بالظنّ. فعلى مستوى الخِيارات المذهبية الكبرى التي تفصِل بين الأنظمة الفقهية، والتي تجيز تصنيفها، يشغل كل من المفكرَيْن المكان العائد له في الجهة عينها، وابن رشد لا يتمايز عن الغزالي بموقف مختلف جذرياً حِيال الظنّ في الشريعة، كما هي الحال على سبيل المثال بالنسبة إلى الظاهرية في تناقضهم مع أهل

---

(١٥٥) بحسب مصطلح زَيزُف، الذي يتكلم على «انتقال اليقين»(displacement of certainty)، ويعود إلى الإسهاب في الشروحات التي أعطاها المعتزلة للحجّة التي استولى عليها الأشعريون بعد أن أدخلوا عليها بعض التعديلات. وإن توقفنا عند الطريقة التي يعمد الغزالي إلى تقديمها بموجبها، يتّضح لنا أن الحجّة قد فقدت كل أثر لأصلها المعتزَلي. انظر:

The Economy of certainty, *op. cit.*, pp. 27-28.

السّنة. إن مسألة القِياس وتموضع ابن رشد الصريح والواضح حِيال المذاهب المختلفة يسمح بالإحاطة بموقفه في هذا الشأن: فهو يسعى إلى وضع غالبية العمليات الفقهية على اجتهاد تفسير لغوي بهدف شرعنة الظنّ عبر إرسائه في اللغة. ولكن إن استثنينا المسألة المركزية في التصويب، التي ستشكل مادة الفصل الأخير من كتابنا هذا، فإن الاختلافات بين الغزالي وابن رشد لا تجد لها معنى إلا إن وضعت في مواجهة الباقي من منظومتيهما، علماً أن هذا الاختلاف يتمظهر خارج الخِيارات الأصولية الكبرى، أي في ميدان نظرية المعرفة أو الفعل البشري، كما سبق لنا وأشرنا. لا يتعلّق الأمر إذن برؤية مختلفة جذرياً في طريقة عمل الشريعة، ويبقى **مختصر المستصفى** مقدمة كلاسيكية لأصول الفقه كما يراها أهل السّنة.

ينسحب هذا التحديد على مسألة العمل بالظنّ حيث الحدّ المطلوب رسمه يُرْسَم كذلك خارج الخِيارات النَّسْقِيّة الكبرى. إذ لا يقوم الغزالي ولا ابن رشد بإقصاء وجوب العمل في حال الظنّ ولكنه من الواضح أن المناظرة التي خاضها ابن رشد في هذا الشأن، تظهر أن الظنّ أكثر إشكالية بالنسبة إليه مما هو عليه بالنسبة إلى حجّة الإسلام، بما أنه يتِمّ بالتي هي أحسن في غياب اليقين. في المقابل، يمحو القطع الذي اضطلع الغزالي به بين الظنّ والحقيقة المفترض به كشفها، كل طابع إشكالي في هذا المفهوم، ذلك أنه جعل من مفهوم سلبي يدل على نقص في اليقين، مفهوماً إيجابياً، وهو دليل وضعي أقامه الله.

ينسحب هذا التفكير على الشريعة في جملتها، بما أن وجوب تطبيقها لا ينبثق هو الآخر عن العقل. فالأمر بالخضوع للشريعة ليس أمراً طبيعياً أو عقلياً، بل هو أمر عرفيّ وضعيّ ومنطوٍ في الشريعة عينها، وذلك بالاتساق مع خلقيات الغزالي، وطِبْقاً للتفسير الذي يأتي به للفعل الأول. فالعقل يلعب دوراً أداتياً وسائلياً لا غير، يتفاعل مع الوجوب الشرعي في طاعة الشريعة. هذا الوجوب هو عينه مرسوّ في واقع الثواب والعقاب المستقبلَيْن، وفي الحفاظ على مصالح الخليقة التي يسعنا استخراجها، بحسب الغزالي، من طريق استقراء الشريعة هي نفسها. وفيما يتعلق بالعمل في حال الظنّ، ولو لم يكن قد فرض على القاضي بموجب

الشريعة، لكان الأخير ألزم بعدم الحكم في المسألة في غياب اليقين: كان من الممكن أن يلزَم بالعودة إلى البراءة الأصلية. ومن شأن هذا الجواز أن يتّسع ليشمل كذلك أنماط النقل المختلفة: كان من الممكن للنبي أن ينقل تواتراً خبراً آحاداً، كما كان ممكناً أن يبدّد الله أي ظنّ خارج الأوامر المنطوقة، عن طريق توصيف «البرّ بالبرّ الأربعة المعلومة» توصيفاً أفضل، عوض الإتاحة للشك بالسيطرة في مسألة تحديد العلّة الشرعية الحقيقية[١٥٦].

يعارض ابن رشد هذا الخط الحجّي. ففي المقطع ١٠٣، حيث يقف في التناقض مع رفض الغزالي في إرساء اللجوء إلى الأخبار الآحاد إرساءً عقلياً، يجزم ابن رشد، من جهة، بأن وجود الشريعة واتساعها ليسا جائزَيْنْ بل إنهما متّسعان بالضرورة بحيث يشملان الأرض برمّتها؛ ومن جهة ثانية، بأن العمل في حالة الظنّ - وبناء على ما رأيناه في هذا الأمر - هو أصلاً بإملاء من نُدْرَة الأخبار اليقينيّة وبوجوب أن تعرَّض آلية عمل الشريعة للخطر، من طريق تعطيل معظم الأحكام. وفيما يتعلّق بالأنماط المختلفة المعتمدة في النقل، يؤكد ابن رشد في المقطع ١٣٧، أنها غير مرتبطة بالتحكمية الإلهية ولا بإرادة الله في نقل هذا الخبر أو ذاك، تواتراً أو لا، أو بوساطة ألفاظ مُجْمَلَة. إن الاهتمام الدقيق الذي كان للنبيّ ببيان الشريعة وتبيينها لَهُوَ شاهد على أنه كان يأمل في نقل كل شيء بوضوح لا يشوبه أيّ لُبْس، وعلى أنه، إن لم ينجح في ما رمى إليه، فبسبب العقبات المادية التي حالت دون نقل واضح وأكيد لجملة المبادئ. تتمظهر هذه العقبات على مستويَيْن يتطابقان مع مستويات الظنّ الذي يؤثّر في القضايا: مستوى خارجي حيث تتخذ شكل الأحداث المادية الطارئة على النقل، ومستوى داخلي، حيث ترتبط بطبيعة اللغة هي عينها وبالاشتراك اللفظي الذي يشوبها، من دون أن يطرح ذلك الشك في إرادة المخاطِب بنقل كل شيء بطريقة واضحة جليّة. وفي منظور ابن رشد، كان الله يود توسيع اليقين بحيث يشمل كل درجات النصّ الفقهي، ولكن

(١٥٦) انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ٣٢٢، سطر ١٦ وص ٣٢٣، سطر ٦. إن النص المقصود وارد في التفسير مقطع ١٣٦، حيث يندرج في سياق مسألة «عموم البَلْوَى».

إن منع من ذلك، فبسبب وجود هذه العقبات التي أدت إلى الاجتهاد في وضع المصلّي البعيد عن الكعبة.

يشكل هذا التناقض بين المفكرين والتسويغات المختلفة المعروض لها ربابية (أي المسائل التي تطرحها علاقة الله بالشرّ) تتمظهر في ميدان أصول الفقه وغرضها الأصناف العلومية في اليقين والظنّ. إن نقطة انطلاقها، كما هي الحال بالنسبة إلى أية ربابية، هي استنتاج أوليّ لوجود الخطأ أو، على نحو أعمّ، بوجود منطقة ضبابية (لماذا كل شيء غير يقيني؟)، مشبّهة هنا بالظنّ في الشريعة، وهذه نقطة مركزية تقع في صلب كل الأنساق في نظرية الفقه. إن المسألة المطروحة تتعلّق بعلاقة الله بهذه المنطقة الضبابيّة. بالنسبة إلى الغزالي، إرادة الله، التي تشمل كل ما هو موجود، لا تستطيع إلا أن تعنى أيضاً بالظنّ في الشريعة[١٥٧]. وبما أن الأمر لا يتعلّق بنقصان لا بُدّ من مَلْئِه بل، وهذا ما رأيناه، بعلامة وضعيّة، فإن الظنّ ما عاد في حاجة إلى تسويغ. فالله غير ملزم بأية لزومية أو وجوب في نقل كل شيء إلى الإنسان، بل إنه ليس ملزماً بنقل الشريعة. ما من سبب واحد بوسعه الغياب عن الله، يستطيع أن يقع إذن في أصل هذا الظنّ، لأن كليّة قدرته تكون، من دون هذا، معرّضة للخطر. وبناء على ما سبقنا إلى الإشارة إليه، فإن الله، بالنسبة إلى الغزالي، كان باستطاعته أن ينهج نهجاً آخر، وأن ينقل كل شيء. في المقابل، كان بودّ الله، بالنسبة إلى ابن رشد، أن ينقل لنا كل شيء، ولكن عوامل خارجية حالت دون تحقيق إرادته، وهذه العوامل لا تمُسُّ حكمة مشروعه الأوّلي في نقل شامل لقصده. وهذا يفضى إلى أن الشريعة حسنة، وإلى أن الظنّ الذي يحرمنا منها إنما هو خطأ، لا مسؤولية لله فيه. وبهذا، ما أن تسلك مسلك اللغة لتنتقل إلى البشر، حتى يصبح قَصْد الشّارِع مقروناً بالظنّ. إن هذه اللغة وهذه النواقص هي التي تفسر الظنّ، كما تشرحُ مقاومة المادةِ للخير، الشرَّ الأونطولوجي. وهذا حلّ من الحلول التقليدية لإشكالية الشرّ

(١٥٧) قدمتُ مسألة إرادة الله في الأشعرية على نحو مقتضب في التفسير، مقطع ١٣٩، مظهراً ارتباطها بمصطلح النسخ.

التي نجدها في **مختصر ما وراء الطبيعة**، في مقطع ختامي مخصّص للعناية الإلهية، حيث ينتقد ابن رشد موقفاً نِسْبَوياً في الحَسَن والقبيح، يستهدف به، من دون أن يسميه، الغزالي والأشاعرة[١٥٨].

أما المسألة الكبرى الأخيرة في **المستصفى** و**مختصره**، والتي ستشكل مادة الفصل الأخير من هذه الدراسة، فتندرج في سياق التناقض بين المفكرَيْن في شأن التفسير الذي لا بدّ من إعطائه لانعدام اليقين في الشريعة.

---

(١٥٨) انظر: ابن رشد، **رسالة ما بعد الطبيعة**، تحقيق جِهامي، بيروت، دار الفكر اللبناني، ١٩٩٤، ص ١٧١.

نجد هذه الأفكار، في مواجهة الأشعريين، في مقاطع مختلفة من مدوّنة ابن رشد. ولمن أراد الاطلاع على توليفة شاملة لموقفه مع بعض الإحالات، وبخاصة إلى **مختصر الجمهورية** وإلى **الكشف**، لينظر:

Hourani G.F., «Averroes on Good and Evil», *in Studia Islamica*, 1962, no. 16, pp. 13-40.

وليتوقف عند الصفحة ١٢ حيث التطرق إلى مقاومة المادة للخير؛ وعند الصفحة ٢٧ حيث التطرق إلى ضرورة الشرّ لأجل تحقيق خير أكبر.

الفصل الثالث

مسألة الاجتهاد

تندرج مسألة الاجتهاد في الإشكاليات التي يطرحها وجود الظّنّ في الشريعة. ويحصل ذلك بوساطة المسألة الأخلاقية للحَسَن والقبيح، وبشكل أكثر تحديداً بوساطة طبيعة العلاقة الموجودة بين الفعل وحكمه: أهي علاقة طبيعية وذاتية ينبغي اكتشافها، أم لعل الأمر لا يقتصر، بناءً على ما يزعمه الغزالي، إلا على علاقة يضعها الخِطاب الشرعي؟ إنّ هذه المسألة الأخلاقية، التي أجاد ابن رشد في ملاحظة تأثيرها في اثنَيْن من أكثر الفصول أهمية في منظومة نظرية الفقه، وهما القِياس والاجتهاد[159]، هي المسار الرئيس في فكر الغزالي في **المستصفى**، والمحرّك الأساسي الذي يقوده إلى معالجة كليّة القدرة الإلهية في تفكيكه لعدد محدّد من الأطروحات التي ترتكز، بطريقة أو بأخرى، على واقعية أخلاقية. تلك هي حالة الظّنّ بوصفه دلالة وضعيّة مؤسَّسة، يجد فيها المجتهد مناسبة للعمل، وهو ما سبقنا إلى تفحّصه في الفصل السابق. يفترض هذا الموقف الجذري، بناءً على ما رأيناه في شأنه، الإقلاع عن الاهتمام بالحقيقة التي ينبغي بهذا الظنّ أن يقودنا باتجاهها. لذا، لا بدّ من أن نضمن على المستوى الأخلاقي غياب كل حكم شرعي مضمر أو بالقوة، يمكن للمجتهد أن يُلْزَم بكشفه.

(١٥٩) انظر: **مختصر المستصفى**، مقطع ١٣.

نقارب في هذا الفصل الأخير هذه المسألة مِن منظور المجتهد. إذ يتعلق الأمر هنا بتعريف العلاقة التي يقيمها مفسِّر الشريعة مع الحلّ الفقهي الذي يصل إليه في ختام عملية الاجتهاد. ومما لا شكّ فيه أن مسألة الاجتهاد، التي تشكل موضوع هذا الفصل، هي واحدة من المسائل الأكثر أهمية في أدبيات أصول الفقه. ذلك أن الرهانات التي تبرزها كثيرة ومتعددة الأشكال، ولا يسعنا تقليص مواقف الفقهاء المختلفة بحيث تقتصر على وجهة نظر ابن رشد. إذ لا تنجح قراءة الفيلسوف في اجتياز اختبار التاريخ، بناء على ما تظهره إعادة بنائه، المغلوطة جزئياً، للموقف المعتزلي. فهو يَخْضَع للوجهة التي يتبنّاها الغزالي وبعض المعتزلة الذين اختارهم هذا الأخير كأنداد له، مُحْجِماً عن ذكر كل أولئك الذين كان بإمكانه الاتفاق معهم. ولكن، إن تجاوزنا هذه التفاصيل التاريخية، فإن جواب ابن رشد يذهب إلى صلب مسألتَيْن أساسيتَيْن: المسألة الأخلاقية للحَسَن والقبيح والمسألة الفقهية-الأخرَوِيّة التي يطرحها الغفران للمجتهد الواقع في الخطأ، والتي تعود لترتبط مجدداً بنظرية الفعل البشري التي عرضنا لها في الفصل الأول.

١ - التصويب والتخطئة

تشغل مسألة الاجتهاد أساس القسم الرابع والأخير من **المستصفى** ومن **المختصر**. إن المعنى الأول للفظ، يظهر على الدوام من خلال فكرة الجهد الذي يبذله الفاعل. في **المستصفى**، تجد هذه العملية تعريفاً بوصفها بذل «[كل] المجهود في طلب العلم بأحكام الشريعة. والاجتهاد التام: أن يبذل الوسعَ في الطلب بحيث يُحِسُّ من نفسه بالعجز عن مزيد طلب»[١٦٠]. إنّ هذه الأهمية التي يوليها للجهد، وبالتالي لفعل التفسير، بغضّ النظر عن النتيجة التي قد يفضي إليها، تعزّز موقف الغزالي القائل بتصويب المجتهد، وهو موقف ستكون لنا فرصة التوقّف عليه في اللاحق من صفحات هذا الفصل.

غير أن الجهد المبذول في التفسير (أو في «طلب العلم بأحكام الشريعة») الساعي إلى إيجاد حكم شرعي، لا يمتد ليشمل كل الميادين. ذلك أن مجموع الحقائق العصِيّة على

(١٦٠) انظر: **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ٣٨٢، الأسطر ٤ - ٩.

الفهم - بحيث يستحيل النفاذ إلى مكنونها -، وهي ما يشار إليه بـ «المجتَهد فيه»، محدّد تماماً. ومن هنا، يميّز الغزالي بين ثلاثة مستويات من الحقائق.

ينطوي المستوى الأول على «الأحكام العقلِيّة» - في مقابل «الأحكام الشرعية» - والتي لا يمكن لنتائجها أن تشكّل غرض اجتهادات عديدة. هذا الميدان هو الخاص بعلم الكلام الذي يرسي، وبطريقة صريحة قاطعة، حقائق مثل وجود الخالق وحدوث العالم، كما وكل ما للعقل قدرة على استنباطه بلا استعانة بالشريعة. وفي هذه المناسبة، يشمل الغزالي بالنقد مذهب العَنْبَرِيّ (المتوفّى في العام ١٦٨هـ/ ٧٨٥م)، وقد كان قاضي البصرة، الذي تعزو إليه العادةُ موقفاً خاصاً ولافتاً لغرابته، مفاده أنه ترك للمجتهدين حرية تقدير كل أنواع المسائل، أكانت شرعية أم عقليّة: وهذا موقف يصفه الغزالي بالمحال أو بالسفسطة، لكونه يستتبع الواقع من رأي الفقهاء[١٦١].

ويتعلق المستوى الثاني بالمعطيات الشرعية المُثبتة بطريقة قاطعة. ويتضمّن هذا المستوى، من جهة، المبادئ الكبرى لنظرية الفقه، كحُجّية الإجماع، والقياس الفقهي، وتصويب المجتهد، كما وكل المسائل المقارَبة في أصول الفقه والتي لا إمكانية لإخضاعها لأيّ اجتهاد[١٦٢]. ومن جهة أخرى، يشمل هذا المستوى، مجموع المسائل الفقهية، التي عمدت الشريعة إلى الإفتاء بشأنها على نحو قطعي والتي لا تصلح لأن تكون غرضاً لعدة اجتهادات، مثل لزوم أداء الصلاة خمس مرات في اليوم ولزوم الصّوم وتحريم الزِّنى والقتل. وفي هذا التوزيع المعرفي الذي يُرْجِع صدى توزيع المعتزلة، وهم الذين يعتقدون بأن حُسْن الأفعال معلوم إما بالضرورة وإما بالنظر، يقسّم الغزالي هذه القطعيات بين تلك المعلومة بالضرورة من مقاصد الشّارِع (تحريم الخمر والسرقة ووجوب الصلاة) وتلك المعلومة بطريق النظر (مثل قواعد أصول الفقه وبعض المعطيات الفقهية المعلومة بالإجماع)[١٦٣].

---

(١٦١) انظر: المستصفى، المجلد الثاني، ص ٤٠٢، سطر ١٤ - ص ٤٠٣، سطر ١٠. والمقطع وارد في التفسير، مقطع ٢٨٩.

(١٦٢) يجدر القول هنا إن هذا الأمر يجيز الدفاع عن موقف المصوّبة بوصفه الموقف الوحيد الملائم، والحَؤول دون ارتداده على مناصريه بحجّة أنهم ملزمون بالقَبول بالموقف النقيض.

(١٦٣) انظر: المستصفى، المجلد الثاني، ص ٤٠٠، الأسطر ٧ - ١١. يُبقي هذا التميز على البنية =

كل هذه المعطيات معطيات وضْعِيّة، ولكن ما أن تقوم الشريعة بالإشارة بوضوح إلى السبيل إليها، حتى يفضي كل انحراف بشأنها إلى اتهام بالإثم (أي إن «المخالِفَ فيها آثِم»)[١٦٤].

أما المستوى الثالث، فإنه المنطوي على المعطيات الظنِّيَّة، أي المسائل الشرعية التي لا وجود لأدلّة قاطعة بشأنها. هذا هو حقل المسائل الإشكالية التي لا بدّ من إخضاعها إلى تقدير أهل الاجتهاد، الذين يستنبطون الحكم الشرعي الذي يعتقدونه صائباً في ختام عملية الاجتهاد.

تنبثق المسألة المطروحة تقليدياً حول مفهوم الاجتهاد في إطار إمكانية مخالفة الحلول الفقهية: أي عندما يتوصل اثنان من أهل الاجتهاد، في ختام عملية عقلانية اضطلع بها كل منهما، إلى حلَّيْن متناقضَيْن فيما يخصّ المسألة عينها، أيكونان كلاهما في الصواب، أم يكون أحدهما مخطئاً بالضرورة؟

مسألة الاجتهاد

إن الموقف الأول هو ذاك الذي يدافع المصوّبة عنه، وهذا لفظ يستعمله الغزالي للدلالة على فريقه، وهو مقتَطَع من الجملة الشهيرة التي تلخّص هذا الموقف الأول: «كلُّ مجتهد مُصيب»، على طريقة السهم الذي يصيب هدفه. غير أن هذه المشابهة بالسَّهم، التي يحيل إليها فعل «أصاب»، هي مشابهة ناقصة وقاصرة عن الإفادة بفكر الغزالي، لكون السهمَيْن

= المزدوجة للتمييز الذي تتولاه المعتزلة، وينزع إلى الحلول مكانه. وهو يقصِد بشكل جوهري استبدال المبادئ الأخلاقية المعروفة من العقل، بالمقاصد الكبرى للشريعة، التي يبقى تشكيلها في الفقه الإسلامي مرتبطاً باسم الغزالي. هذا الاستبدال أصبح ممكناً بفعل أن هذه المقاصد، التي تتخذ لها شكل المفاهيم العقلانية المحدّدة للغاية من قبل الشريعة، مستَنْبَطَة بحسب الغزالي بالاستقراء من الشريعة هي عينها وليس بالعقل وحده. ولمن شاء الاطلاع على عرض سريع لهذه المفاهيم، له إمكانية العودة إلى التفسير، مقطع ١٧٤. انظر أيضاً في هذا الشأن مقالة رِضْوان السيد، «مقاصد الشريعة، بين أصول الفقه والتوجهات النهضوية، التأسيس والتوظيفات الحديثة»، في *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*، العدد ٦٤، ٢٠١٢.

(١٦٤) انظر: **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ٤٠٠، الأسطر ٥ - ٦.

يصيبان في رأيه هدفهما، لانعدام وجود هدف في الأفق. وبناء على ما يكرره مراراً، لا وجود لحكم معيّن («لا فيها حكم معين»)، أو لحقيقة محدّدة («ليس فيها حقّ معيّن»)، عندما يتعلق الأمر بهذا الحقل الشرعي الخاص بالظّنيّات(١٦٥). إن هذا الموقف المصوّبي الجذري حيث «الحكم يتبع الظنّ»(١٦٦) أي ظَنّ المجتهد، هو موقف يعود إلى الباقلاني(١٦٧). ويحرص الغزالي على تمييز موقفه من موقف آخر، يعزوه في **المستصفى** إلى بعض المُصَوِّبَة، والذي من الممكن له أن يشبه ذاك الذي كان ينبري مدافعاً عنه في **المنخول**، حيث أفاد بوجود حكم معيّن «يتوجه إليه الطلب»، ولكن كل المساعي، أكانت مصيبة أم مخطئة، ستلقى الثواب بالتساوي(١٦٨). ويقع هذا التصويب الأخير على مستوى الثواب في حين يقع تصويب الغزالي في مستهل العملية الاجتهادية. ومن شأن هذا التشكّل الخاص بالتصويب الجذري، حيث لا وجود للخطأ، أن يفضي إلى إعادة تعريف بالحل الحَسَن. إن مسألة تكافؤ الأدلّة، التي سنقبل على معالجتها في ختام هذا الفصل، ستسمح لنا بإيضاح هذه النقطة.

يندرج هذا الموقف الفقهي في الاستمرارية المباشرة للمسألة الأخلاقية التي يدافع عنها حجّة الإسلام في مستهل المصنّف، ضدّ الواقعية الأخلاقية التي ينتصر المعتزلة لها. ويعمد ابن رشد إلى تلخيص موقف الغزالي الذي يعزوه إلى أهل السنّة قائلاً:

أمّا حدّ الحكم عند أهل السنّة فهو عبارة عن خطاب الشرع إذا تعلّق بأفعال

(١٦٥) انظر: **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ٤٠٦، سطر ١٠، و**المستصفى**، المجلد الثاني، ص ٤٠٤، سطر ١٧. انظر أيضاً: **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ٤١٠، السطرين ١١ - ١٢: «والمختار عندنا، وهو الذي نقطع به ونخطِّئ المخالف فيه: أن كل مجتهد في الظنيات مصيب، وأنها ليس فيها حكم معين لله تعالى».

(١٦٦) انظر: **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ٤٠٩، الأسطر ٣ - ٥.

(١٦٧) في صباه، كان الغزالي يتناول بالنقد الموقف الجذري للباقلاني، كما يؤكد عليه كتابه الأول في أصول الفقه، ويؤثر اعتماد موقف قريب من ذاك الذي كان لأستاذه الجويني. انظر الغزالي، **المنخول من تعليقات الأصول**، تحقيق م. ح. حيتو، دمشق، ١٩٧٠ [المكان والزمان مذكوران فقط في مقدمة الناشر]، ص ٤٥٦-٤٥٧. إن هذه النقطة مهمة لقياس تنوع المنظومات الأشعرية، والأنساب العقائدية التي تعبره، كما وخصوصية أشعرية الغزالي التي يواجهها ابن رشد.

(١٦٨) انظر: **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ٤٠٩، الأسطر ٦ - ٩.

المكلّفين بطلب أو ترك. فإذا لم يرد هذا الخطاب لم تتعلّق بالأفعال صفة تحسين أو تقبيح فيكون الحَسَن والقبيح على هذا ليس وصفاً ذاتياً للأفعال(١٦٩).

يُظهر الغزالي في الواقع، في هذا القسم الذي يلمّح ابن رشد إليه، عجز العقل عن إيجاد ارتباط ذاتي بين فعل وقيمته الأخلاقية، ويضع السمع كالمصدر الوحيد الموثوق للقِيَم. ومن هذا الجزم ذي الطابع العلومي، المرتكز على قابلية العقل البشري الخاضع للوهمِيّة ولأهوائه والعاجز عن الوصول، من دون الاستعانة بأيّ سمع، إلى إثبات شرعة أخلاقية، يَسْتَنْتِج انعدام وجود أحكام مرتبطة جوهرياً بالأفعال. وبمعزل عن الخطاب الشرعي، فإن الأفعال ليست حسنة ولا قبيحة(١٧٠). وبهذا تكون الشريعة إذن السلطة الوحيدة القادرة على إثبات حكم تعزوه إلى فعل، وهذا الحكم الشرعي هو الذي يعطي الفعل قيمته الأخلاقية: يصبح الملزم إذّاك حسناً والمُحَظَّر أو المنكَر قبيحاً. فطالما أن التحسين والتقبيح لا يسبقان الخطاب الشرعي وإنما يستتبعانه، لا ينبسط هذا الأخير على شبيكة من القيم الطبيعية والعقلانية كما هي الحال بالنسبة إلى المعتزلة، بل يثبت أحكاماً في فراغ مِعياري. وهو بالتالي لا يكشِف عن حكم مُضْمَر نوعاً ما، بل يوجد روابط جديدة بين الأفعال وأحكامها. وعندما تنطق الشريعة قطعاً في شأن حكم شرعي، فهي تعيّنه. أما عندما لا تنطق قطعاً، يبقى الحكم غير معيّن. هنا يقع أساس التصويب الجذري لدى الغزالي، حيث ما من حكم واحد موجود وما من خطأ ممكن. بل إن واحدة من تبعاته التي سُبق إلى الإشارة إليها، هي الأهمية التي يوليها لأنواع الحقائق (القاطعة والظنّيّة، العقلية والوضعيّة) ولتوزيعها المعرفي بحسب العلوم المختلفة أي علم الكلام والأصول والفقه. ولا بدّ للتصويب الجذري أن يحدّ جيداً

---

(١٦٩) انظر: **مختصر المستصفى**، مقطع ١٢.

(١٧٠) إن هذه القفزة من العجز عن معرفة الأحكام باتجاه غيابها الفعلي تتحقق مقابل إدماج البعدَيْن العلومي والأونطولوجي للمسألة والانتقال من الأول إلى الثاني، كما يلفِت إليه جورج حوراني في:
George Hourani, «Ghazālī on the Ethics of Action», *in Journal of American Oriental Society*, 1976, vol. 96, no. 1, p. 81.

الموضوع الذي يجتهد فيه لكي لا يؤدي إلى موقف سفسطائي، كذاك الذي انتهى إليه العَنْبَرِيّ، الذي لم يتوانَ الغزالي عن انتقاده.

في مواجهة المصوّبة، يقف أولئك الذين يقولون بأن واحداً من المجتهدين مُصيب («المصيب واحد»). إنهم المخطّأة الذين يطلق عليهم أحياناً اسم «المُحَقِّقَة» وذلك بمقتضى الجملة «الحقّ في واحد»، ولكن الذين لا اسم لهم يسمّيهم صراحة في **المستصفى**. وبناء على ما تقوله هذه الجماعة في الأمر، ثمّة واحد من المجتهدَيْن هو بالضرورة مخطئ. ومن جهته، يؤكّد الغزالي، في عرضه لرأيهم، على هذه النقطة الأخيرة الماثلة في موقفهم (أي أحد المجتهدَيْن مخطئ)، علماً أن هذا التوكيد يأتي على حساب الوجه الأول للمسألة (أي أحدهما مصيب). ومرة بعد مرة، يضع الغزالي في التعارض التصويب، بالإحالة إلى المصوّبة، والتخطئة، بالإحالة إلى الفريق المقابل. ومن شأن تعدّد المعاني الماثل في اللفظ أن يوحي بأن مفهوم التخطئة هذا قد سمح له بدمج المعنيَيْن المختلفَيْن اللذَيْن ينضويان فيه، أي معنى الإخفاق في الوصول إلى الحقيقة («أخطأ» في مقابلة «أصاب»)، ومعنى تأثيم أولئك الذين يخطئون[١٧١]، وهذه سَفْسَطَة، لن يتأخر ابن رشد في إدانتها في معرض جوابه.

موقف ابن رشد

في تحليله لهذا المقطع، يقدّم ابن رشد للرهان الذي تنطوي عليه مسألة الاجتهاد فيقول:

> وأمّا المجتَهد فيه فهو كلّ حكم شرعيّ ليس فيه دليل قطعيّ. وقد ينبغي أن ننظر ههنا في هذا الحكم المطلوب هل هو مُتَعَيّن في نفسه ومكلّف إصابته أم ليس ههنا حكم متعيّن يتوجّه الطلب إليه وإنّما مناط التكليف في طلبه غَلَبَة الظنّ؟ فيكون على هذا كلّ مجتهد مصيباً وإن تضادّت آراؤهم في الشيء الواحد[١٧٢].

إن تعيين الحكم من عدمه هو إذاً الذي يعود إليه أمر حسم كل واحد من الموقفَيْن. في

(١٧١) انظر: **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ٣٩٨، السطرين ١٤ - ١٥.

(١٧٢) انظر: **مختصر المستصفى**، مقطع ٢٨٨.

الحالة الأولى، يكون الحكم خارجاً على المجتهد والطلب موجّهاً بغَلَبة الظنّ التي تتبدّى، وبالتطابق مع أنموذج المصلّي، كدلالة على واقع موضوعي. أما في الحالة الثانية، فإن مناط التكليف لا يقع في العالم الموضوعي، وإنّما هو غلبة الظنّ بعينها، التي باتت مقطوعة عن كل حقيقة تشير إليها. ما عاد الظنّ في هذه الحالة دلالة على واقع موضوعي، بل المؤشّر الأخير على الحكم الشرعي أو، كما كانت الحال بالنسبة إلى اللجوء إلى أخبار الآحاد، دلالة وضعيّة على ضرورة تبنّي حكم شرعي، أي ذاك الذي ينزع هذا الظنّ إلى اعتماده. فالكعبة، بوصفها هي المطلوب، ما عاد لها وجود في هذه المنظومة؛ وبالتالي «يكون كل مجتهد مصيباً».

وفي المقطع التالي، يقسّم ابن رشد المواقف المختلفة للمذاهب الفقهية بحسب مُسَلّماتهم الأخلاقية:

> فنقول أمّا مَن يرى أنّ الأحكام صفات ذوات سواء عُلِمَت بانضمام الشرع إليها أو قبله أو كان فيها الصنفان جميعاً على ما تراه | المعتزلة فليس يُمكِنه تصويب كلّ مجتهد. وكذلك يلزم مَن لا يرى القياس في الشرع فإنّ هؤلاء أيضاً يرون أنّ ما لم يرد فيه خطاب شرعيّ فهو على البراءة الأصليّة من الإباحة وما كان بهذه الصفة، أعني ما ورد فيه خطاب شرعيّ، ففيه حكم مُتَعَيّن[١٧٣].

عندما ننظر إلى الأحكام كصفات ذاتية للأفعال، لا يسعنا إلا أن نؤكد أن كل مجتهد مُصيب. بالفعل، إن وجود علاقة ذاتية، وبالتالي سابقة لطلب المجتهد، تربِط حُكْماً إلى فعل، يقتضي حقيقة موضوعية، نستطيع إصابتها وإخطاأها. إن فصل الأطروحة الأونطولوجيّة القائلة بوجود علاقة ذاتية بين الحكم والفعل عن المواقف العلومية المختلفة فيما يتعلّق بطريقة فهمها، يسمح بمَوْضَعة أفضل للمعتزلة في صُلْب الجماعة المتَّسِعَة من أهل الواقعية الأخلاقية، وبتمييز أفضل للأطروحات المختلفة القائمة التي بقيت على تداخلها بعضها ببعض في **المستصفى**.

---

(١٧٣) انظر: **مختصر المستصفى**، مقطع ٢٨٩.

بهذا، يعدّد ابن رشد كل المواقف التي يمكن تصوّرها فيما يتعلق بفهم هذه الأحكام. الموقف الأول سمعي أو نقلي مَحْض: إذ توجد هذه الأحكام بذاتها، ولكنها لا تتكشّف لنا إلا بوصول الشريعة، التي يجيزُ الاجتهادُ فيها استنباطَها. والموقف الثاني عقلي مَحْض: ذلك أن الإنسان قادر، قبل التنزيل، على إدراك تمام الأحكام المتعلّقة بالأفعال. أما الموقف الأخير فمختلط وهو موقف المعتزلة الذي سُبِقَ إلى العرض له في **المختصر**. ثمّة سَعَة لمعرفة الأحكام الشرعية معرفة جزئية بوساطة العقل (كشكر المنعم الذي يستطيع الإنسان إدراكه قبل وصول الشريعة)، ومعرفة جزئية من طريق إشراك الشريعة (فيما يتعلق خصوصاً بالعبادات).

إن المعتزلة، وبالاتساق مع موقفهم الأخلاقي، هم حكماً مُحقِّقة[١٧٤]. يضع ابن رشد في عداد هذه الجماعة أيضاً الظاهرية الذين يحيل إليهم بِنُفَاة القياس في الشريعة. وبالنسبة إلى هؤلاء، لا يمكن لمجتهدَيْن الدخول في التناقض، أي أن يناقض واحدهما الثاني، بما أن كل ما لا يشكّل موضوعاً لخطاب واضح، مَقْصي. غير أن هذَيْن الموقفَيْن، إن اتبعنا ابن رشد، ليسا متشابهَيْن: فبينما تقع إمكانية الخطأ، بالنسبة إلى أهل الواقعية الأخلاقية، في وجود حقيقة تبقى لنا مُحْتَجِبَة، يصِرّ نُفاة القياس على قابلية للخطأ منذ البدء، بما أن وجود دليل غير قطعي هو بحدّ ذاته إشكالي بالنسبة إليهم، وبما أن كل ظنّ هو مَقْصِيّ مباشرة عن الشريعة. وبناءً على ما يقوله ابن رشد في نهاية المقطع، فإن كل ما لم يكن موضوعاً لخطاب واضح، وبالتالي يقيني، هو على البراءة الأصليّة.

ثم يقوم ابن رشد بموضعة قابليته الخاصة للخطأ في التقارن مع المعتزلة والظاهريّة، قائلاً:

> وأمّا نحن فقد سلف من قولنا أنّ مدارك أحكام الشرع الخطاب وأنّ الخطاب منه ما يُوجب الحكم بصيغته ومنه بمفهومه وأنّ الذي يعنون بالقياس داخل في هذا الجنس وأنّ كلا هذين الصنفين ينقسمان في وجوب العمل بهما إلى نصّ وإلى ظاهر. وإذا كان هكذا لم يُتَصوّر أن يُقال كلّ مجتهد مصيب إذ

(١٧٤) في شأن التشكيلة الواسعة من المواقف المعتزلة من هذا الموضوع، انظر: التفسير، مقطع ٢٨٩.

كانت سبيل تلقّي الأحكام الخطاب الوارد وذلك في جميع أصنافه التي عُدِّدت من لفظ أو قرينة وما كان سبيل المعرفة به الخطاب فثَمَّ لا شكّ حكم متعيّن وهو الذي تعلّق به الخطاب وما لم يتضمّنه الخطاب الوارد ولا دلّت عليه فهو على البراءة الأصليّة معفوّ عنه وهو أحد أصناف المباح المنسوب إلى الشرع(١٧٥).

أما فيما يتعلّق بنمط إدراك الأحكام الشرعية، فإن ابن رشد يدّعي، وخلافاً للمعتزلة، موقفاً تفسيرياً مَحْضاً، يجعل من الخطاب الشرعي السبيل الوحيد للوصول إلى معرفة الأحكام الشرعية. وخلافاً لنُفاة القياس، الذين لا يستبقون من الخطاب الشرعي إلا ما هو يقيني، فإنه يوسّع مَرْمى هذا الخطاب ليشمل مجمل الأحكام الظنيّة، التي يتوصل إليها المجتهد متوسّلاً اجتهاده. إن الصنف الخاص بمفهوم الخطاب، المعمول على توظيفه في القسم الثالث من دون أن يُستعمل حقاً في الصّنافات التفسيرية، يكشف في هذا المقطع عن وظيفته الحقيقية: فهو مفهوم يجيز ربط كل المعطيات الظنيّة للشريعة بخطاب الشّارع، بغية إرسائها، بالقوة أقلّه، في مُراد الشّارع.

إن هذه المبادرة، التي تذكّر بالعملية الفكرية التي اضطلع بها ابن رشد في القياس الفقهي، تتعلق الآن بالشريعة في جُملتها. فعبر اختزاله غالبية القياسات الفقهية إلى عمليات تفسيرية، رأينا أن ابن رشد قد ضمن الاستمرارية بين الأصل والفرع، عامداً إلى مماهاة مُراد الشّارع باللفظ العام (المحتوي على العلّة الشرعية)، الذي يعلو على كل النوازل القادمة. تكون ممارسة الاجتهاد مرجَعَة إذن، وبطريقة شبه حصرية، إلى اكتشاف هذا المراد (إلا في حالة القياس الفقهي بحصر المعنى)، الذي يتضمن إذّاك بالقوة جُمْلَةَ الأحكام الشرعية، أكانت يقينية قطعيّة أم ظنيّة. إذن، إن هذا التوسيع في نطاق مُراد الشّارع هو الذي يميّز هذا الموقف، في رأي ابن رشد هو نفسه، من موقف الغزالي ونُفاة القياس، الذين قصروا مُراده على خطابه الواضح، متحكمين، بطريقتَيْن متناقضتَيْن، بجملة المعطيات الظنيّة التي أضحت منفصلة عن هذا المراد. وبالنسبة إلى الغزالي، فإنَّ هذا النطاق الظنّي، وبالتطابق مع أشعريّته،

---

(١٧٥) انظر: **مختصر المستصفى**، مقطع ٢٩٠.

نطاق أراده الله – تماماً كما هي الحال بالنسبة إلى اليقين –، وبالتطابق مع نظريته الأخلاقية، خالٍ كليّاً من أيّ حكم. إن هذا النطاق الظنّي هو إذن حيّز الأحكام غير المعيّنة حيث يمكن لحلَّيْن متناقضَيْن التواجد. أما فيما يتعلّق بنُفاة القياس، فلقد عمدوا إلى إقصائه كليّاً عن الشريعة عبر اكتفائهم بالألفاظ اليقينية.

بالنسبة إلى ابن رشد، فإن هذا المُراد ، الذي يحتوي كل الأحكام الشرعية، يضمن لها تعيينها («وما كان سبيل المعرفة به الخطاب فثَمَّ لا شكّ حكم متعيّن وهو الذي تعلّق به الخطاب»). وهو يفصِّل هذه العملية في التالي من المقطع، كردّ فعل على تصويب الغزالي الذي يشرّعه بتنوع الأهواء والطبائع لدى البشر. يقول ابن رشد جازماً:

> والقول بمثل هذه كبيرة ومُصير إلى التحكّم في الشرع بالأهواء والإرادات، نعوذ بالله من ذلك. بل الأدلة الشرعيّة كما تقدّم من قولنا إمّا قطعيّة وإمّا ظنّيّة أكثريّة وجب العمل بها بالأصل المقطوع به. وما كان هكذا فالحكم لا شكّ يحصل عنها بذاتها لا بحسب ما طُبع عليه إنسان إنسان بل بحسب دلالتها ولذلك ما كان من الأدلّة متردّداً بين النقيضين على السواء سُمِّي في هذه الصناعة مجملاً ولم يُجْعَل دليلاً شرعيّاً أصلاً وبالجملة القول بأنّ ليس هنا أدلّة يحصل عنها بذاتها الطلب وسواء كانت الأدلّة عقلية أو شرعيّة هو قول سفسطائي جداً وينبغي أن يُتَجنَّب فإنّه عظيم الضرر في الشريعة[١٧٦].

وبالإضافة إلى هذه الإدانة الأخلاقية[١٧٧]، يلقى التصويب من قبل ابن رشد، إدانة من وجهة نظر علمية. إذ ينتج الحكم الشرعي بالذات، في أعقاب عملية التأويل، انطلاقاً من الدلائل المتوافرة للمجتهد وليس انطلاقاً من نفسه، بناء على ما يزعمه الغزالي الذي يجدُ

(١٧٦) انظر: **مختصر المستصفى**، مقطع ٢٩٣.

(١٧٧) يذكّر هذا الحكم بردّ ابن تومرت الذي يرى في التصويب «سلَّماً إلى هَدْم الشريعة». انظر: المهدي ابن تومرت، **أعزّ ما يطلب**، تحقيق غولدزيهر، الجزائر، ١٩٠٣، ص ٢٥. ولعل هذا الموقف قد وجد له ما يمليه في موقف الإصلاحي الجذري الذي لا يستطيع السماح بموقف تصويبي، وذلك بناء على ما يلفِت إليه زَيْزُف (انظر: Zysow A., *Economy of Certainity*, *op. cit.*, p. 275).

في تنوّعِ الآراء الفقهية تنوّعَ الأهواء والطبائع لدى البشر[١٧٨]. من جديد، يرشح هذا النصّ بالتناقض بين، من جهة، حكم موضوعي يوجّه طلب المجتهد ومن جهة ثانية، مناط حكم واقع فقط في غلبة الظّنّ[١٧٩].

إن الموازاة المرسِيّة في ختام المقطع، بين الدلائل الشرعيّة والدلائل العقليّة، التي تنتج جميعها مطلوبها بالذات، تقيم علاقة استدلاليّة قوية بين الشريعة والحلول الفقهية، بالتشابه مع تلك الموجودة بين المقدمات المنطقية لقياس ما ونتيجته. وفي الحالتَيْن، إنّ الأمر بالنسبة إلى ابن رشد هو عملية موضوعيّة مستقلة عمَّنْ ينجزها، ما يسمح له بوضع ركيزة موقفه التحقيقي. هذا الأمر يصبح ممكناً بفضل القواعد التي تسوس السلوك اللغوي الذي يخضع له خطاب الشّارِع. إذ لا يستطيع مجتهدان انتهيا إلى نتيجتَيْن متناقضتَيْن، أن يكونا كلاهما في الصواب، بما أن قَصْد الشارع، الذي يستحيل أن يكون ملتبساً، يضمن،

---

(١٧٨) بغرض إرساء تصويبه في الواقع التاريخي لفجر الإسلام، عمد الغزالي إلى التمثيل عليه بتباعد الآراء بين الخليفتَيْن أبي بكر وعمر في شأن «العطاء». ففيما كان الأول يؤثر منح نفقة متساوية لكل المقاتلين وعوائلهم (أي «التسوية في العطاء»)، عمد الآخر إلى جعلها متناسبة والجدارة، وذلك حرصاً منه على الإنصاف بينهم وحثّاً منه الناسَ على أن يكونوا أفضل مما هم عليه، أي «ترغيباً في الفضائل». يشرح الغزالي هذا التباعد بالاختلاف الماثل بين الخليفتَيْن في طباعهما واهتماماتهما: ففي حين أن أبا بكر كان نزّاعاً إلى الاستناد إلى اعتبارات أُخْرَوِيّة، كان عمر أكثر قلقاً وحرصاً على النظام السياسي. ولا يستطيع أي من هذَيْن الوجهَيْن البارزَيْن في الإسلام أن يكون خاطئاً. ومن الممكن للتباعد في الرأي أن يكون نتيجة العادات: إذ من شأن رجل متبحّر في علم الكلام أن يأخذ في حسبانه قرائن لا يراها فقيه، أو اعتبارات أخلاقية؛ ومن شأن الشخص الذي يغلب عليه الغضب أن يفضل الحلول المؤتمرة بالشهامة والانتقام، فيما آخر لانَ طبعُه ورقّ قلبُه، يُؤْثِرُ الرفق والمساهلة (انظر: **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ٤١٢، سطر ١٥ - ص ٤١٣، سطر ١٣). وفي هذا المقطع، نجد تماثلاً من حيث الأسلوب مع التأملات الأخلاقية الواردة في القسم الأول، وتماثلاً في الأهمية المولاة للأهواء والطبائع في حكم البشر. ولكن في حين أن الغرض منها كان في إظهار - وبخلاف ما يقول به المعتزلة - انعدام قدرة العقل البشري على استخراج أحكام أخلاقية، تقدَّم هذه الفكرة في هذا القسم الأخير بوصفها عنصراً لا سبيل إلى اجتنابه، لا بل عنصراً إيجابياً، يدخل في البحث عن الحلول الفقهية.

(١٧٩) انظر: **مختصر المستصفى**، مقطع ٢٨٨.

ومن خلال القوانين التي تسوس كل استخدام للغة، حقيقة موضوعيّة من الممكن الوصول إليها. فكل شكّ يعني نقصاً في اليقين بالنسبة إلينا، ولا يعني غياباً لليقين **بحدّ ذاته**. فهو ليس إلّا نتاج احتجاب لقَصْد الشّارِع وراء سلسلة من العقبات المادية، ينبغي على المجتهد تجاوزها لكي يقترب من هذا القَصْد.

الخطأ والتخطئة

إن الحجّة الرئيسة التي يقدّمها ابن رشد في تصدّيه لتصويب الغزالي تقضي بالفصل بين المعنيَيْن اللذين يفيد بهما لفظُ التخطِئَة، بغية تبديد التناقض الخاطئ الذي يرسيه المتكلم بين مفهوميّ تصويب وتخطئة. في الواقع، يتّبع الغزالي النهج العقلي التالي: ما من أحد يمكن أن يُتَّهَمَ بالخطأ في حال التأويل، وذلك بفضل دليل الإجماع. إذن، ما من مجتهد يستطيع أن يُخَطِّئ. وليس هذا النهج إلا شريطة أن يقتضي كل خطأ تخطئة.

إن جواب ابن رشد، الذي يقدم لفكرة العفو في حال الخطأ، ينبئ بالتوسّعات الموجودة في **فصل المقال** التي سبقنا إلى تفحّصها في الفصل الأول. ومن شأن قراءة سريعة لهذا الفصل أن تحملنا على الاعتقاد بأن ابن رشد هو في الواقع مَنْ يعظّم من أهمية التصويب لينقذ الفلاسفة من الاتهامات التي يكيلها لهم الغزالي، الذي قد يبدي تخطئة عبر تأثيمهم. ولكننا إن مَضَيْنا في هذا الاعتقاد، فعندها نكون كَمَنْ يمزج مستوَيَيّ المسألة، مع العلم أنه يصعب في الواقع الفصل بينهما، بناء على ما يظهره في آن واحد سحق معنيَيّ لفظ «تخطئة» والفوارق المتعددة في لفظ «تصويب»، الذي من الممكن الأخذ به بمعنى أونطولوجي يفيد بغياب تعيين الأحكام كما يفعل الغزالي، أو بمعنى أخروَيّ يفيد بلا تأثيم للخطأ غير المقصود، وهذا موقف يقترب ابن رشد منه في دفاعه عن الفلاسفة. في الواقع، يتناقض المفكران على كل المستويات، ما يعطي انطباعاً بانقلاب للأدوار بين **المختصر** و**فصل المقال**.

على المستوى الأونطولوجي، يوسّع ابن رشد وجود حقيقة معيّنة بحيث تشمل كل المستويات، الكلامية والعملية، بناء على ما يظهر من المجاورة التي يقيمها بين الأدلة

الشرعية والأدلّة العقلية، التي تنتج جميعها بالذات المطلوب، إذ تقوم الأولى (أي الأدلة الشرعية) بإنتاجه انطلاقاً من الشريعة، فيما تقوم الثانية (أي الأدلة العقلية) بإنتاجه انطلاقاً من الطبيعة. ومن شأن كل غياب للتعيين في إحدى هاتَيْن الحالتَيْن أن يقود إلى موقف سفسطائي. بالنسبة إلى الغزالي، توجد حقيقة معيّنة، عقلية في علم الكلام ووضعيّة بالنسبة إلى أصول الفقه والفقه نفسه؛ ولكن، فيما يخصّ الظنيات الشرعية، فإن الأحكام تفتقر إلى التعيين. وعلى هذه الجملة من المعطيات، يسعنا أن نطبّق مقولة «كل مجتهد مصيب».

في المقابل، وعلى صعيد الثواب والعقاب، يُدْخل ابن رشد فكرة العفو التي يشمل فيها كل الذين يخطئون في المسائل العويصة[١٨٠]، وهم الخواص، المُجاز لهم حصراً النظر في المسائل حيث الخطأ ممكن. يرتكز هذا الصفح على الطابع الاضطراري للدليل الذي يصدّقه الإنسان. فإن أعطينا للتصويب مرمىً ضعيفاً، أخروِيّاً وغير أونطولوجي، يسعنا القول إن ابن رشد يبدي تصويباً للخاصة لكونه لا يؤَثّم الذين يخطئون. في المقابل، يشدّ الغزالي وثاق الرابط بين الخطأ والتخطئة: فبالنسبة إلى المعطيات القطعية حيث الخطأ ممكن، تُستتبع التخطئة بالضرورة. وبهذا يكون الفلاسفة - الذين تقع آراؤهم في نطاق الأحكام العقلية لعلم الكلام - قد أخطأوا ولا بدّ إذّاك من تخطئتهم. ولا يتعلق تصويب الغزالي إلا بالحقائق الظّنيّة للشريعة، والعفو الذي يقول به ابن رشد لا يشمل إلا الخاصّة، المُجاز لهم وحدهم دون غيرهم بالتفكير في المسائل العويصة.

٢ - في التكافؤ بين الدلائل وحرية الاسْتِواء

إن مسألة تكافؤ الأدلّة أو تعارُضها تمثّل، على مستوى مجتهد واحد، الإشكالية عينها التي يطرحها حكم الحلّ المطلوب إيجاده. إن هذه المسألة، التي لقِيَت لها معالجة في ملحق مسألة الاجتهاد[١٨١]، تقتضي معرفة ما ينبغي للمجتهد أن يفعله، عندما يجد نفسه أمام سلسلتَيْن من الأدلّة المتساوية القوة والمؤدّية إلى حلّيْن متناقضَيْن.

---

(١٨٠) انظر: **مختصر المستصفى**، مقطع ٢٩٥.

(١٨١) عينه، المقطعان ٢٩٨-٢٩٩.

هذه المسألة هي بطريقة ما إعادة صياغة للمسألة السابقة، ولكنها تضيف عنصراً مهماً إلى الإشكالية: إذ من شأن تقليص المجتهدَيْن إلى مجتهد واحد يتوصّل هو نفسه إلى حلّيْن متعارضَيْن، أن يتيح المقارنة الموضوعية بين القوة العلومية للدليلَيْن المتنازِعَيْن، لأن عقل المجتهد الواحد نفسه بات يحتضنهما كليهما. وهذا يجيز إدخال مفهوم الترجيح (أي تفضيل واحد من الحلَّيْن بهدف البَتّ في المسألة). إن الوجه الوجداني والحميمي للحلّ الصائب المطلوب الوقوع عليه، يختفي كليّاً في هذه النسخة الجديدة، مقصياً بالتالي النقطة المركزية للمسألة في الهامش: إذ ما عاد الأمر ليتعلّق بمعرفة ما إذا يمكن لنا إصابة الحلّ أم لا، وإنما بالتساؤل ما إذا للتكافؤ التام أن يكون ممكناً **بحدّ ذاته** إذا كان تكافؤاً تاماً بالنسبة إلينا لا غير. وبالتالي، يختفي الوجه الأخروي لثنائية الثواب والعقاب هو الآخر لمصلحة وجه معرفي مَحْض يصف العلاقة بالحقيقة، بناء على ما تظهره في أية حال بنية هذه المسألة هي عينها، التي لا تمرّ من دون أن تذكّرنا بالمسألة التي يطرحها المشكّكون في شأن المسائل النظرية.

إن الرابط بين المسألتين رابط مباشر. إذ لا تستطيع إمكانية التكافؤ الحقيقي للأدلّة المتعارضة أن ترتكز إلا على غياب الحلّ الحسَن الذي ينبغي الوقوع عليه. يظهر هذا الخِيار كنتيجة للتصويب: فإن كان الحلّان حسنَيْن بالتساوي، يصبح من الممكن تماماً أن يُصار إلى تصوّر مساواة بالقوة بين الأدلّة المختلفة التي تؤدي إليهما. سيكون ذلك رأي الغزالي في **المستصفى**، يقابِل به القابلين للخطأ الذين يَرَوْن في أن السبب وراء كل حالة من التكافؤ هو عجز المجتهد عن إيجاد الحلّ الحسن. وبناء على ما يقوله ابن رشد في ختام هذه المسألة:

> وإنّما يقع هذان الصنفان [غياب الأدلة أو تعارضها] في حقّ قوم وأهل زمان ممّن لم يصلهم الدليل الشرعي [الذي يستطيع الحسم] أو ممّن لم يتميّز لهم الناسخ في ذلك والمنسوخ وغير ذلك ممّا يوجِب التعارض إذ كان ليس يجوز وقوع دلائل متضادّة في الشرع[١٨٢].

إذن، لا وجود للتعارض بحدّ ذاته بالنسبة إلى ابن رشد، بل إن مَردّه إلى نقص في

(١٨٢) انظر: **مختصر المستصفى**، مقطع ٢٩٩.

المعطيات الشرعية، ومنها الحالة الأنموذجية المتمثّلة في الآيات التي تنسخ أخرى. في الواقع، بالنسبة إلى المخطّأة، وفي ظِلّ ظروف مثالية حيث المجتهد يتحكّم بكل المعطيات، ينتهي الحلّ الحسن إلى الظهور، كما هي الحال بالنسبة إلى المعطيات العقلانية.

تقتضي المسألة معرفة ما الذي يلائم القيام به في حال وجود تكافؤ. يفيد ابن رشد في مستهل المسألة المتعلقة بالحلول الثلاثة التي سبق الغزالي إلى تعدادها، قائلاً:

> فنقول إنّ الذي حكى في ذلك أبو حامد ثلاثة آراء. أحدها رأي مَن يرى التوقّف والثاني الأخذ بالأحوط || والثالث رأي القاضي وهو أن يتخيّر المجتهد وهذا رأي ضعيف لأن التخيّر إباحة ما والأدلّة المتناقضة في الأمر بالشيء الواحد هي أولى أن تُوقِع الشكّ والحيرة من أن يُظَنّ بها أنها مُنْتِجَة[١٨٣].

ينضمّ الغزالي هنا إلى موقف الباقِلاني، كما هي الحال بالنسبة إلى مسألة المصوِّبة: ففي حال التكافؤ، الحلّان صائبان بالتساوي والمجتهد يختار الحلّ الذي يريد («يعمل بأيّهما شاءَ»)[١٨٤]. في هذه الحالة، ينبثق المُرجّح من المجتهد هو نفسه. غير أن ابن رشد يتناول هذا الحلّ بالنقد، لأن تعارضاً في الأدلّة لا يسعه أن يكون مُنْتِجَ حكم. تلك هي الحال، وهو ما رأيناه، عندما تنتج الأدلّة الشرعية بالذات مطلوبها، على طريقة الأدلة العقلية. وهو يؤثر خِيار الأحوط، في الوقت عينه الذي يجزم أنه، وفي ظِلّ ظروف مثالية، لا تعارض في الشريعة[١٨٥]. في هذه الحالة، يحصل الترجيح من الحلّ هو نفسه، بفضل تماسك قَصْد الشارِع وشموليته أو تمامه.

---

(١٨٣) انظر: **مختصر المستصفى**، مقطع ٢٩٨.

(١٨٤) انظر: **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ٤٤٧، السطرين ١٢-١٣ وص ٤٤٨، سطر ٢١ - ص ٤٤٩، سطر ١.

(١٨٥) ثمّة حلّ آخر اعتمده الكَرْخِي وهو يكمن في التوصية بأن يعيد الفقيه تفحّص اجتهاده مراراً وتكراراً إلى أن ينتهي إلى حكم واحد يفرض نفسه على الآخر (انظر: أبو الحسين البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق حميد الله، دمشق، ١٩٦٥، المجلد الثاني، ص ٩٥٩).

في التَّمْرَتَيْن وخِيار الاسْتواء

تذكّر علاقة المجتهد بالحلَّيْن المتكافئين والترجيح الذي لا بدّ له أن يمنحه لهذا أو ذاك منهما، بموقف الإنسان حِيال شيئَيْن متشابهَيْن في مسألة خِيار الاسْتواء. ولقد كان لهذه المسألة، العابرة لتاريخ الفلسفة، أن وضعت الغزالي في التعارض مع الفلاسفة، كما وضعت ابن رشد في التعارض مع الغزالي. ومن شأن تقارب المستويَيْن الفقهي والفلسفي أن يسمح بإظهار التجانس الموجود بين مسألة تقليدية في نظرية الفقه والنسخة العربية لمعضلة حمار بورِدان وهو الاسم التي اتخذته مسألة تكافؤ الأدلّة في تاريخ الفلسفة. وفي المقابل، من شأن الأمر عينه أن يجيز كذلك تحديداً أفضل لدور الإرادة في خِيار المجتهد. وفي الأمر أكثر من تماثل بنيوي نجده كذلك في مسألة تكافؤ الأدلّة العقلية، بل إن الرابط مع العمل، في حالتَيّ المجتهد الذي لا يستطيع الإبقاء على حكمه معلقاً إلى ما لا نهاية والإنسان الذي لا يستطيع الموت جوعاً وعطشاً، هو الذي، وعلى وجه الخصوص، يقرِّب هاتَيْن الإشكاليتَيْن الواحدة من الأخرى.

في المسألة الأولى التي تتصدّر **تهافت التهافت**، والمكرّسة لِقِدَم العالم، يعرض الغزالي، وقبل أن يعمد إلى إسقاطها، الحجّة المناهضة لِحدَثِ العالم في استحالة الخَلْق في لحظة ما: لما كانت لحظات الزمن متماهية بعضها ببعض، فلا سبب كافياً لتثبيت خِيار الله على لحظة دون أخرى. وللتمثيل على فكرة استحالة خِيار جزئي شبيه بهذا المذكور توّاً، يعزو الغزالي إلى الفلاسفة مثلاً مرتكزاً على تجانس بين الله والإنسان، وذلك في قسم مستقل وقائم بذاته يقارب مسألة الإرادة البشرية وخِيار الاستواء: إذ أمام كأسين من الماء متشابهَيْن في كل شيء، لا يستطيع إنسان ظمآن أن يختار بينهما بلا سبب ظاهر أو خَفِيّ يحفِّزه على إيثار هذا دون ذاك، ويكون العنصر المحدّد في خِياره. لذا فإنه سيأخذ ما يراه الأفضل: الأكثر جمالاً، الأكثر خِفَّة، الأكثر قرباً من يده اليمنى إن كان أيْمَن، إلخ[١٨٦]. وفي

(١٨٦) إن الطابع المألوف لهذه المسألة لفت انتباه الباحثين باكراً جداً. إذ يكرّس له ليون غوتييه (Léon Gauthier) مقالة تعود إلى العام ١٩٢٣، يرفقها بترجمة لمقتطفات طويلة من نصَّيْن أحدهما للغزالي وثانيهما لابن رشد. وهو يذكِّر بالمنشأ الأرسطوطاليسي للمسألة (انظر: أرسطو، **في السماء والعالم**، =

تحليله للمقطع، يتحدث ابن رشد عن محدّد للخِيار (أي «مُخَصِّص») لا بدّ له أن يوجد في هذا أو ذاك من الشيئَيْن المتشابهَيْن (أي «في أحد المِثْلَيْن»)[١٨٧].

لكي يُظْهِر أن خِيار الاسْتواء هذا قابل تماماً للتصوّر وأن خلق العالم في لحظة ما أمر ممكن، يتصدّى الغزالي للفلاسفة بالحجّة عينها. فيبدأ بإحلال مثل التمرتَيْن المتشابهتَيْن مَحَلّ مَثَل الكأسين[١٨٨]. فلو أخذنا رجلًا يتضوّر جوعاً ووضعناه في حالة لا بدّ له فيها من

= الكتاب الثاني، الفصل الثالث عشر) والأثر الذي أرخته على الأجيال اللاحقة في تفسير متأخّر لمؤلّف **تهافت التهافت** لابن رشد، مع تلميحات إلى الحقبة الكلاسيكية. انظر في هذا الشأن:

Gauthier L., «L'argument de l'âne de Buridan et les philosophes arabes», *in* Institut des hautes études marocaines (dir.), *Mélange René Basset: études nord-africaines et orientales,* Paris, E. Leroux, 1923, vol. I.

ولقد عمد نيكولا ريشير (Nicolas Rescher) إلى تفحص تطور هذه الحجّة انطلاقاً من الإغريق (عندما استحضر بضعة تفسيرات لأرسطو)، ولقد توقف عند المثال الغزاليّ في التمرتَيْن، الذي يحدّد في رأيه منعطفاً في صوغ الحجّة. انظر:

Rescher N., «Choice Without Preference», *in Kant-Studien*, 1960, vol. 51, pp. 142-175.

كما أن ج. أوبرمان (J. Obermann) يقدم في مستهل القرن العشرين، تفسيراً معرفياً لموقف الغزالي (وهو مذكور في Griffel F., *Al-Ghazālī's Philosophical Theology, op. cit.*, pp. 160-161).

إن مصادر هذا المثال الذي يعزوه الغزالي إلى الفلاسفة تطرح إشكالاً. إذ يفترض غوتييه أن المثال المذكور كان موجوداً لدى كلّ من الفارابي وابن سينا، في حين يقترح ريشير أن الغزالي قرأه في تفسير سرياني أو عربي **للسماء والعالم**. يبدو لي بالحري أنه وجده مباشرة في النقاشات المعاصرة لأهل الكلام في الإرادة، حيث مواقف الفلاسفة وعلماء الكلام كانت تنقسم بالطريقة عينها، كما يظهره، على سبيل المثال، الجدل في الإرادة والخيار بين المتساويين الذي نجده في مؤلفات علم الكلام. انظر في هذا الشأن:

Z. Bou Akl, «Volonté humaine, Volonté divine: le choix d'indifférence dans les deux *Tahāfut*», in J.-B. Brenet et O. Lizzini (dir.), *La philosophie arabe à l'étude*, Paris, Vrin, 2019, p. 421-439.

(١٨٧) انظر: ابن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق بويج، ص ٣٥.

(١٨٨) يتمتع مثال التمرتين المتشابهتين بصبغة أكثر محليّة، بناء على ما يلفِت إليه غوتييه الذي يستنتج أن الحجّة خاصة بتلك الحِقبة (انظر: Gauthier L., «L'argument de l'âne de Buridan», *art. cit.*, p. 223). =

أن يختار إحدى التمرتَيْن، فإنه سينتهي إلى اختيار واحدة منهما، حتى ولو كانتا متشابهتَيْن في كل شيء. إن الإرادة، التي تنفذ هذا الخِيار، هي فعلاً تلك الصّفة التي يقع جوهرها في «تمييز» شيء من آخر واختياره، تماماً - وهو ما يقوله لنا ابن رشد في معرض تحليله لهذه الحجّة - كما أن «الحرارة صفة تقتضي طبيعتها أن تسخِّن»[١٨٩]، وبالتالي لا حاجة للإرادة بِمُرَجِّح ينشأ خارجها.

وفي ردّه على الغزالي، يرتكز ابن رشد على مبدأ تتعارض بموجبه المُرادات على الدوام، ولا تتشابه أبداً، بناء على ما يفترضه أهل الكلام بشأنها[١٩٠]. ولكي يقع على هذا التعارض متوسلاً الانطلاق من المَثَل الذي أعطاه الغزالي، يقوم ابن رشد بإحلال الخِيار بين القبض على أي من التمرتَيْن محل الخِيار البديل القاضي بالاختيار بين تمرتَيْن متشابهتين[١٩١]. وإذ يحيلُ إلى الله خِيارَ المتناقضات هذا، يستنتج أن الخِيار الحقيقي الذي ينبغي الاضطلاع به، فيما يتعلّق بالعالم، هو الخِيار بين الخَلْق أو عدمه اللذين يمثّلان المتقابلات النهائية، أي الوجود والعدم. وإذ ألزم منذ الأزل على اختيار أفضل المتقابلَيْن لفرضه، أولاً وبالذات، يؤثر الله على الدوام اختيار الخلق على عدمه[١٩٢].

أما فيما يتعلّق بأغراض الإرادة الإنسانية، فيحدّد ابن رشد في نهاية هذه المسألة «في وجودهما من حيث هما شخصان ليسا متماثلين لأن كل شخصين يغاير أحدهما الثاني

= لهذا الاستبدال في الواقع وظيفة إقناعية تضع الخصم أمام الأمر الواقع، عبر إدراج المثال في واجب اجتماعي، تمليه آداب المائدة، بالاختيار بين تمور متعددة والعائد أصوله إلى حديث نبوي. انظر: الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ٥ مجلدات، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٢، مجلد ٢ [العادات]، ص ٨، السطرين ٢٣-٢٤). غير أن هذه القاعدة لم تمنع الناس قطّ من الاختيار، حتى وإن كان، وهذا برأي الفلاسفة، لا يوجد تمرتان متشابهتان في كل شيء.

(١٨٩) انظر: ابن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق بويج، ص ٣٦.

(١٩٠) إن القوة العقلية هي قوة الأضداد وهي «تُرَجّح»، كما يقول ابن رشد في تفسيره لما بعد الطبيعة ١٠٤٨a٩-١١، بواحد من النقيضين بمقتضى «مبدأ حقيقي»، «اختيار» أو «شهوة». انظر: ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، مصدر سابق، المجلد الثاني، ص ١١٥٣.

(١٩١) وبهذا يستبدل خيار **الأضداد** بخيار **المتناقضات** (أي الفعل أو تركه).

(١٩٢) انظر: ابن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق بويج، ص ٣٨-٣٩.

بصفة خاصة به، فإن فرضنا الإرادة تعلقت بالمعنى الخاص من أحدهما تُصوِّر وقوع الإرادة بأحدهما دون الثاني لمكان الغيرية الموجودة فيهما. فإذاً لم تتعلق الإرادة بالمتماثلَيْن من جهة ما هما متماثلان»[193]. وبهذا، يبقي ابن رشد على مبدأ اللامتميّزات (indiscernables) الواقع في أساس مثل الفلاسفة، وبخاصة أن الغيريّة بالنسبة إليه تميّز بين شيئَيْن في وجودهما.

نجد في هذا الموقف فكرة التخطئة، التي تؤكد استحالة التكافؤ التام للأدلّة: ففي الشريعة، سيتبدّى الحلّ الحَسَن على الدوام في الظروف المثالية؛ وفي الطبيعة، سيفرُضُ أحدُ الشيئَيْن المتشابهَيْن نفسه على الإنسان الذي يختار، وإن بطريقة غير حسّية. ومن شأن الغيرية، التي تميّز الأفراد في وجودهم، أن تجد لها تطابقاً في حكم أخلاقي مرتبط جوهرياً بالأفعال التي يُعنى المجتهد بها. تكمن النقطة المشتركة لهاتَيْن الحالتَيْن، وخلافاً للجماعة المناوئة، في وجود مُعَيِّن خارجي يُمْلي الحلّ الأفضل: يختار الإنسان الكأس الأكثر جمالاً أو خِفّة، ويختار المجتهد الحكم الصائب. إن هذا المُرَجِّح الخارجي، هو الذي يُرَجِّح أو يغَلِّب الميزان لجهة أو لأخرى ويشرح كيفية عمل الإرادة.

بالمقابل، لا ينبثق الحلّ بالنسبة إلى الغزالي من الأفعال عينها، تماماً كما لا ينبثق الخِيار من إحدى التمرتَيْن، وهو ما قد يجنح بإرادة الإنسان (ناحية هذه أو تلك). لكن التماهي التام (أو أقلّه بالتناسب مع الإرادة) للشيئَيْن يجد له مثيلاً في الاستواء الخِلاقي للأفعال، وهاتان الصفتان تجعلان التكافؤ التام للحوافز في حالة وللأدلّة في الحالة الأخرى، أمراً ممكناً. هذا ما يجيز قلب الحجّة القائلة بضرورة وجود مُرجِّح يحلّ ليطابق الخِيار مع الحلّ الحسن، وليضع الإرادة هي نفسها كترجيح يفرضُ على العالم الخارجي حلّاً تجعلُ منه الإرادة حلّاً حسناً. وفي ردّهم على حُجّة القِدَميّين (أي القائلين بقِدم العالم) الخاصة باستحالة خِيار لحظة تُفَضَّل على أخرى، يُظْهِرُ أهلُ الكلام أن العالم مَخلوق ولكن بالتحديد أن خالقه مُريد. وفي حالة التمرتَيْن تحدّد إرادة الإنسان التَّمْرَة المرصودة للأخذ وفي حالة الأدلّة

---

(١٩٣) عينه، ص ٤١.

المتعارضة، يجعل المجتهد من الحلّ حلّاً حسناً يختاره، فيمنح حكماً لفعل واقع في نطاق المعطيات الظّنيّة[١٩٤].

وخلافاً للمجتهد الرُّشدي، وعلى نحو أعمّ لمجتهد المُحَقِّقة، الذي يتلقّى الحقيقة الموضوعية من الخارج، والذي يأتي بتأويل ذات طبيعة تقريرية، فإن المجتهد من المصوّبة الذي يأتي بتأويل ذات طبيعة إنشائيّة، يوجد حكماً فقهياً ويعزوه وضعيّاً إلى فعل شرعي. وهذا أمر ممكن بفعل العقيدة القائلة بكلّية القدرة الإلهية، التي تنزع عن الأفق الفقهي- القِيَمِيّ، حقائق موضوعية تثقله، وتوجِدُ فضاءً فارغاً يعزو فيه الإنسان، وبطريقة وضعيّة، قيمةً ما لأفعال حيادية لا شيء يميّزها، عاملاً على إعادة إحياء، على قياس المجتهد، فعلَ الله الواضع للشريعة.

من المؤكد أن هذه القراءة الأشعرية ليست قراءة ابن رشد (أو مَنْ تمثّل به من الفلاسفة أو من فلاسفة زمانه)، وهو الذي يرى في التبعات القِيَمِيّة لكلية القدرة الإلهية نفياً للخِيار والرؤية والتكليف الشرعي. وأسوة بالتصويب الذي يلقى له إدانة لإدخاله التحكمِيّة في الشريعة، فإن قِيَمِيَّة أهل الكلام، المعلّقة كلياً بالإرادة الإلهية، تعتبَر كنظرية مخالفة مع طباع الإنسان. ولكي يعرقل بروز عواقب كلّية القدرة الإلهية هذه التي تُحِلّ محلّ السببية الطبيعية، رابطاً آخر، فإنه ينبغي عليه أن يجد، وبما يتجاوز هذا الظاهر التحكّمي الذي تقوم الأشعرية بوضعه في صدارة كل المستويات، شكلاً جديداً من الضرورة، يمثّل للإنسان الضمانة الوحيدة لنشوء إمكانية إنسانية في معرفة الطبيعة والشريعة. هذا هو المشروع الذي يستهلّه ابن رشد في تحليل مؤلّف الغزالي في أصول الفقه.

---

(١٩٤) نجد الانقلاب عينه للحجّة في مسألة مؤسسة اللغة، وهي أنموذج تام للمقابلة بين العلاقة الذاتية والعلاقة الوضعيّة. فإن كان، بالنسبة إلى عبّاد بن سليمان وهو من أهل الطبائع، يؤدي غياب وجود أية مناسبة سابقة بين لفظ ومعناه، إلى إلغاء المُرجّح حائلاً دون فرض الألفاظ على المعاني، فإن غياب هذا المرجّح هو أكبر دليل، بالنسبة إلى الوضعيين، على انعدام وجود أيّ علاقة ذاتية بين الاثنين، وعلى الطابع الوصفي للعلاقة المرسِيّة بينهما، سواء وضعها الله بحسب مشيئته، أو وضعها البشر بفعل الصوت الذي يعبر خاطرهم لحظة الوضع. انظر: الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، تحقيق ع. أ. عبد الموجود وع. م. معوّض، ٤ مجلدات، صيدا/ بيروت، المكتبة العصرية، ١٩٩٩، المجلد ١، ص ٨٩.



تاريخ تصنيف المؤلَّف

إن عدنا إلى بطاقة التعريف بصاحب المخطوط، لوجدنا أن **مختصر المستصفى** قد فُرِغَ من تصنيفه خلال العُشر الثاني من ذي الحجّة من العام ٥٥٢ للهجرة، ما يحيلنا على التقريب إلى العشر الثاني من شهر كانون الثاني/ يناير من العام ١١٥٨. ولنلفِت إلى أن الغزيري يقرأ في بطاقة التعريف هذه التاريخ المحدّد بالثالث عشر من ذي الحجّة[١٩٥]. ينتمي المصنّف إذن إلى الحقبة عينها التي تنتمي إليها مصنفات **مختصر المنطق**، التي تصل إلى خواتيمها (terminus ad quem) عام ٥٥٤هـ/ ١١٥٩م، وهو تاريخ إنجاز المختصرات الأربعة لمؤلفات في الطبيعة، حيث يحيل ابن رشد إلى هذا المصنّف الأخير[١٩٦].

(١٩٥) «Id autem absolutum est die 13 Dilhagia, anno Egirae 552» (Casiri, Bibliotheca Arabico-Hispana Escurialensis, 2 vol., Madrid, 1760, vol. II, p. 481)، في حين أن بطاقة التعريف تقول فقط «العَشْر الوُسْط».

(١٩٦) انظر: العلوي ج. د.، **المَتْن الرّشْدِيّ**، م. س، ص ٤٠ - ٥١. إن المختصرات الأربعة في «الفلسفة الطبيعية» في السماع الطبيعي، في السماء والعالم، في الكون والفساد وفي الآثار العلويّة، تشكل مجموعة متحدة، بناء على ما تؤكده خاتمة الآثار العلويّة، حيث يتبدّى تاريخ الفراغ من هذه المباحث الأربعة، يوم الاثنين الموافق فيه السادس عشر من ربيع الأول من عام ٥٥٤/ ٦ نيسان/ أبريل ١١٥٩ (انظر عينه، ص ٥٥). يحيل ابن رشد في ديباجة الأول من هذه المختصرات، والتي تعود إلى مجمل المباحث، إلى «كتاب أبي نصر»، كما إلى مختصره الخاص بعبارة «المختصر الذي لنا».

في عنوان المصنَّف

إن كلّ المسارد المرجعية والسِّيَرِيّة تذكر هذا المصنّف تحت عنوان **مختصر المستصفى**، باستثناء **البرنامَج**[197] الذي يذكره تحت عنوان **اختصار المستصفى**، بالإحالة ربما إلى الطريقة التي يصف بموجبها هو نفسه مصنّفه في الخاتمة[198].

كان المؤلَّف يعرف كذلك بعنوان **الضروري**، بناء على ما يشهد عليه المرجع، الذي حدّد العلوي ماهيّته، والعائد إلى محمد بن داود بن الخطّاب الغافقي الأندلسي (٦٣٦هـ/ ١٢٣٩م) في برنامجه المذكور في رحلة العبدري قائلاً:

> ولقد التقيت الإمام العلامة أبا المطرِّف أحمد بن عبد الله بن عامِرة المخزومي وجاورته خلال إقامته في مرسيه وقرأت عليه **التنقيحات** للسهروردي و**مختصر المستصفى** للقاضي أبي الوليد بن رشد والمسمّى بـ **الضروري**[199].

---

(١٩٧) انظر: **برنامَج الفقيه الإمام الأوحد أبي الوليد ابن رشد** وهو لائحة شبه كاملة لمؤلفات ابن رشد المحفوظة في مكتبة الإسكوريـال، تحت الرقم MS885, Casiri 879 Derembourg 884. ولقد أشار رينان (Renan) إلى أهمية هذا البرنامَج، وهو الذي كان أول مَنْ حققه كملحق لمؤلفه الصادر تحت عنوان **ابن رشد والرشدِيّة**. انظر: ج. د. العَلَوي، **المتن الرشدي**، م. س.، ص ١٢. مذاك، عُمِدَ إلى تحقيقه على يد م. ف دو بنيتو، **تلخيصات ابن رشد إلى جالينوس**، مدريد، ١٩٨٤، ص ٢٨٣ - ٢٨٦.

(١٩٨) انظر: **مختصر المستصفى**، مقطع ٣١١.

(١٩٩) انظر: العبدري، **رحلة العبدري**، حققه وقدّم له ع. إ. كردي، دمشق، دار سعد الدين للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥، ص ٦٤ -٦٥. وهي رحلة قام بها العبدري من عام ٦٨٨هـ/ ١٢٨٩م حتى العام ٦٩١هـ/ ١٢٩٢، وهي تشكل مصدراً مهمّاً للمعلومات الجغرافية والأدبية استلهمها الرحالة اللاحقون مثل ابن بطّوطة.

وفي شأن ابن عامرة المَخْزومي (المتوفّى في العام ٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م) والحياة التاريخية والفكرية في عصره، انظر: م. بن شريفة، **أبو المطرِّف أحمد بن عامِرة المخزومي، حياتُه وآثاره**، الرباط، منشورات المركز الجامع للبحث العلمي، ١٩٦٦. أما الكتاب الآخر الوارد ذكره في **البرنامَج** والذي قُرئ بالتزامن مع **المختصر** فهو **التنقيحات في أصول الفقه** للفيلسوف الإشراقي، شِهاب الدين السُّهْرَوَرْدي المقتول في حلب على يد صلاح الدين في العام ٥٨٧هـ/ ١١٩١م. وبالفعل، أدخل كتاب **التنقيحات** إلى الأندلس في الوقت عينه الذي أدخل **المستصفى** إليها، والكتابان يشكلان مؤلَّفين أساسيين في =

كان المؤلَّف يطوف في القرن الثالث عشر، بمواكبة **التنقيحات** للسهروردي (المتوفّى في العام ٥٨٧هـ/ ١١٩١م)، بوصفه مصنَّفاً لدراسة **المستصفى**، وتحت عنوان **الضروري**، وهذا لفظ نجده في مقدمة الكتاب[٢٠٠]. ويدرج النصّ في المشروع الرشدي لتلك الحقبة، وهو القاضي بإنقاذ، من العلوم الأكثر أهمية، ما هو ضروري للاكتمال البشري، بانتظار عرضٍ أكثر استبصاراً وغوصاً في هذه المواضيع. ويجد هذا التحديد أسبابه في الاضطرابات السياسية في تلك الحقبة الفاصلة بين عهد المرابطين وعهد الموحدين، التي يستذكرها ابن رشد في **مختصره لكتاب النفس** و**مختصر المجسطي**[٢٠١]، بنبرة متشائمة تشكّل، حسب العَلْوي، السِّمة المميّزة للمصنَّفات المنجَزَة خلال هذه المرحلة الأولى[٢٠٢].

في أصالة المؤلّف

مع أن المخطوط الوحيد المحفوظ لهذا النصّ هو مجهول المؤلِّف، إلا أن عَزْوه إلى ابن رشد لا يدعو إلى الشك. ففي مقدمته، يعرض العَلَوي لسلسلة من الحُجَج التي تبيّن أصالته.

١ - الإحالة التي اضطلع بها ابن رشد في **بداية المجتهد** إلى المقتطف حيث تطرح

= نظرية الفقه التي عمد المخزومي إلى دراستها مع أستاذه ابن الخطّاب؛ انظر عينه، ص ٧٨ (واقرأ **تلقيحات** عوض **تنقيحات**).

(٢٠٠) انظر: **مختصر المستصفى**، مقطع ١.

(٢٠١) يلي **مختصر المجسطي** بقليل العام ١١٥٩، وفيه يستذكر ابن رشد كذلك ضرورة الاقتصار على ما هو ضروري في مجال المعرفة لأن «هذا [البحث] مستحيل بسبب الأحداث التي دمرت إقليمنا، وحدّت من وسائل عيشنا». انظر:

Lay J., «Un Averroès Hebraicus inédit: L'Abrégé de l'Almageste», *art. cit.*, pp. 203 et 207.

يضاف إلى هذا الإلماح المشهور للرجل الذي شبّت النار في منزله وراح يسعى لإنقاذ «أثمن ما فيه بنظره بين الأشياء الضرورية للعيش». انظر: عينه، ص ٢٠٧. وانظر أيضاً: ج. د. العَلَوي، **المتن الرشدي**، م. س.، ص ١٥.

(٢٠٢) انظر: العَلَوي، **المتن الرشدي**، م. س.، ص ١٥.

مسألة إجماع أهل المدينة(٢٠٣).

٢ - وجود اقتباس نصّي عن ابن الأزرق في **روضة الأعلام**، جاء فيه:

لما اختصر ابن رشد الحكيم مستصفى الغزالي في أصول الفقه أسقط منه المقدمة المنطقية قائلاً: **ونحن فلنترك كل شيء إلى موضعه فإن من رام أن يتعلّم أشياء أكثر من واحد في وقت واحد لم يمكنه أن يتعلم ولا واحداً منها**(٢٠٤).

٣ - ثلاثة اقتباسات من نصّ يرد في موسوعة أصول الفقه لصاحبها بدر الدين الزركَشِيّ (المتوفّى سنة ٧٩٤هـ/ ١٣٩٢م)، **البحر المحيط**. يعيد الزركشي في مصنّفه صوغ بضعة مقاطع تحتوي على بعض من المقتطفات الحرفية. ولقد نَضَّدْتُ بالخط الأسود العريض المقاطع المتشابهة أو ما بدا لي أنه نصوص تختلف بعض الشيء عن النصّ، ولم آخذ بها في عملي التحقيقي هذا.

قال وقد حَلّ هذا الشك القاضي أبو الوليد بن رشد فقال **إن من عادة العرب إبدال الجزئي مكان الكلي كما يبدل الكلي مكان الجزئي اتكالاً على القرائن والعرف، مثلاً إذا قال ما في الدار رجل أمكن أن يكون هناك قرينة تفهم ما سواه فلذلك يستثني ويقول: إلّا امرأة، وعلى هذا الوجه** يكون الاستثناء كله متصلاً إلّا أنّ الاتصال منه في اللفظ والمعنى ومنه في المعنى. قال وإذا تصفّح الاستثناء

(٢٠٣) من شاء من القراء الاطلاع على مراجع هذا المقطع، فلينظرها في التفسير، مقطع ١٦٥.

(٢٠٤) إن نصّ ابن الأزرق غير محقّق. وثمّة مخطوطتان محفوظتان في المكتبة الملكية في الرباط تحت الرقم ٤٤٣٦ والرقم ٢٥٦٧. ولقد أمكن للعَمْراني جمال تفحصهما، مصححاً المرجع الوارد ذكره في مقدمة الطبعة الأولى، علماً أن الجملة موجودة في الصفحة ١٤٣ للمخطوط ٤٤٣٦. انظر:
Elamrani-Jamal A., «L'usage des enseigements de la philosophie dans le premier ouvrage juridique d'Ibn Rušd: l'Abrégé du Mustasfa d'al-Gazālī», *in* A. Hasnawi (dir.), *La Lumière de l'intellect: la pensée scientifique et philosophique d'Averroès dans son temps*, Louvain, Peeters, coll. «Ancient and Classical Sciences and Philosophy», 2011, p. 471 nt. 3.

وعد أيضاً إلى **مختصر المستصفى**، مقطع ١٠.

المنقطع وجد على ما قاله، وقد انفرد بحلّ هذا الشك[٢٠٥].

وقال الوليد بن رشد في «مختصر المستصفى»: **لم يقع خلاف في أن التواتر يفيد اليقين إلا ممن لا يؤبه به وهم السوفسطائية وجاحد ذلك يحتاج إلى عقوبة لأنه كاذب بلسانه على ما في نفسه، وإنما الخلاف في جهة وقوع اليقين عنه فقوم رأوه بالذات وقوم رأوه بالعرض وقوم مكتسباً**[٢٠٦].

وقال أبو الوليد بن رشد **هو عندي جائز إذا كان مفيداً ومكتفياً بنفسه وغير محتاج في فهمه إلى ما قبله أو كان ليس يوجب صدق ما حذف منه، تردد المفهوم عنه بين معنيين أو أكثر، وسواء** جوّزنا الرواية بالمعنى أو لا. واستحسنه العبدري[٢٠٧].

إلى ذلك، يُضاف مقطع رابع وجدته في المؤلف نفسه وهو يلخّص المقاطع ٢٣٦ - ٢٣٨:

قال العبدري: والمفهوم ينقسم إلى النصّ والمجمَل والظاهر والمؤوّل كانقسام المنطوق. قال ابن رشد في مختصره. فمثال النصّ: **واسأل القرية** [يوسف: ٨٢] **فإنه يعلم قطعاً أنه أراد أهل القرية. وكذا حرمت عليكم أمهاتكم** [النساء: ٢٣] **فإنّ المفهوم عنه قطعاً تحريم النكاح**. ومثال المحتمل: لا صيام، فإنه يحتمل نفي القبول أصلاً أو نفي الكمال. وقوله: من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة فإنه متردّد بين فضل الصلاة أو حكمها أو وقتها[٢٠٨].

من الملاحظ أن اسم ابن رشد مرتبط على الدوام تقريباً باسم العبدري، الذي كتب

---

(٢٠٥) انظر: الزَّرْكَشي، **البحر المحيط**، تحقيق العاني، مجلد ٣، ص ٢٨٠، الأسطر ١٨ - ٢٣، و**مختصر المستصفى**، مقطع ٢٢٣.

(٢٠٦) انظر: الزركشي، عينه، مجلد ٤، ص ٢٣٩، الأسطر ٦ - ٩، و**مختصر المستصفى**، مقطع ٩٧.

(٢٠٧) انظر: مجلد ٤، ص ٣٦٤، الأسطر ١ - ٤؛ و**مختصر المستصفى**، مقطع ١٣٤.

(٢٠٨) انظر: عينه، مجلد ٤، ص ٥، الأسطر ٨ - ١٤.

هو الآخر تفسيراً (مفقوداً) **للمستصفى**. وبناء على ما تظهره الملاحظة الختامية في اقتباس ابن رشد في نهاية المقطع الثالث (واستحسنه العبدري)، فإنه من المحتمل جداً ألا يكون الزركشي قد تمكن من الوصول وصولاً مباشراً إلى النص، وأنه قرأه من خلال الاقتباسات التي عمِل العبدري على تفسيرها وإعادة صوغها.

يبدو العبدري من ناحية أخرى أنه تملّك بعض أفكار ابن رشد. في الواقع، يُعْزى مستهل الاقتباس الرابع مباشرة إليه، في حين أن فكرة تقسيم محتوى ضمني إلى درجات ثلاث مستوحاة مباشرة من مقطع ابن رشد الذي سبق الاقتباس المنسوب إليه. ولم نَزَل بانتظار أن يُضطلع بدراسة مفصّلة أكثر عن هذه الشخصية، التي تطرح هويّتُها إشكالية[٢٠٩].

وبالإضافة إلى هؤلاء الشهود غير المباشرين، فإن التساوقات النصّية والعقائدية بين النصّ ومؤلَّفات ابن رشد الأخرى كثيرة العدد، سواء أتعلّق الأمر بتصنيف العلوم في المقطع الثاني، أم بالمقتطفات الطويلة في التواتر من المقاطع ٩٤ - ٩٧، أم بالتعريفات التي تنطوي عليها المقاطع ١٧٦ - ١٨٠. زد على ذلك، المقدمة القصيرة لمصنَّف **بداية المجتهد**، الذي يوجز بتكثيف، وبوساطة المصطلحات والبنية عينها، جملة القسم الثالث. ولقد عُمِدَ إلى إدماج كل هذه المقاطع في دراسة النص.

في المخطوط

وصل إلينا النصّ في مخطوط وحيد رقمه ١٢٣٥ (الغزيري ١٢٣٠) من مكتبة الإسكوريـال، عقب كتاب **اللُّمَع في أصول الفقه** لأبي إسحاق الشيرازي. ولقد أشار إليه الغزيري بوصفه مختصراً مجهولاً صاحبُه لمؤَلَّف فقهي للغزالي[٢١٠]. وإذ عَمَد م. مِفتاح في العام ١٩٨٦ إلى تحديد ماهيته، حُقِّق النصّ على يد ج. د. العَلَوي في العام ١٩٩٠، ونشر إثر وفاته في العام ١٩٩٤ في بيروت، تحت عنوان **الضروري في أصول الفقه أو مختصر**

---

(٢٠٩) لعلّهُ الرحالة الشهير أو شخصية أندلسية أخرى. يذكر الأشقر، في مقدمة تحقيقه **للمستصفى** (ص ١٧)، اسم العَبْدَرِيّ من بين المفسّرين لنصّ الغزالي، معطياً بضع فرضيات في شأن هويته.

(٢١٠) انظر:

Casiri, *Bibliotheca Arabica-Hispana Escurialensis, op. cit.*, vol. II, p. 481.

المستصفى.

يحتل **المختصر** الصفحات ٧٠ ظ - ١٠٧ ظ من المخطوط. وبالاستناد إلى بطاقة التعريف الخاصة بالناسخ (١٠٧ ظ)، وهو محمد بن علي بن عفيف، فإن النسخة قد أنجزت في العاشر من رجب من العام ٦٠٦ للهجرة (أي السابع من كانون الأول/ ديسمبر من العام ١٢١٠ للميلاد)، أي بعد مرور خمسة عشر عاماً على وفاة ابن رشد.

في توصيف المخطوط

إن المخطوط[٢١١] مرقّمة مَلازِمه في خلفية كل طِرْس، وسط الهامش الخارجي. غير أن هذا الترقيم هو في بعض الأحيان خاطئ. وثمّة ترقيم آخر أكثر حداثة في يمين الهامِش الرأسي، الذي أُحيلُ إليه في التحقيق، علماً أن غياب تعقيبات الكلمات في أسفل الصفحة ملحوظ.

النسخة نظيفة، والكتابة بالحرف المغربي شديدة الانتظام، تتوزع على ثلاثة وعشرين سطراً في الصفحة، وهو عدد ثابت. ولقد سجل الناسخ نهاية الكلمات التي لا سَعَة لاحتوائها في لوحة الكتابة في مستهل الصفحة التالية أو في الهامش، إثر إبعاد خفيف، لاجتناب فضّ ضبط السطور. والنصّ محرّك برمته تقريباً، مع وجود مكثف للشدّات والهمزات كما الكثير من علامات الإهمال. كل الأقسام (بدايات الأجزاء والفصول، وبعض التدخلات العائدة

---

(٢١١) لتوصيف المخطوط، الذي لا أقدّم عنه إلّا ملخّصاً، ارتكزت على البروتوكول المستخدَم في المشروع الأوروبي المعروف باسم **الفلسفة في السياق: المخطوطات العربية والسريانية في الشرق الأوسط** (*Philosophy in Context: Arabic and Syrian manuscripts in the Mediterranean*) بإدارة مارون عوّاد. ومن الممكن الاستهداء بنسخة عن هذا البروتوكول وضعت في الأصل لمشروع «مخطوطات الفلسفة باللغة العربية المحفوظة في مكتبات لبنان»، انظر:

Aouad M., P. Roisse, E. Gannagé et H. Fadlallah, «Les manuscrits de philosophie en langue arabe conservés dans les bibliothèques du Liban - Protocole - Catalogue raisonné des manuscrits de philosophie en langue arabe de la Bibliothèque Saint-Paul de Harissa (première partie)», *in Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 2008, vol. 51, pp. 189-341.

إلى المؤلّف والمستَهَلّة، على سبيل المثال، بـ «فنقول»)، محبّرة بخط عريض. وهذه الأقسام موجودة في التعليقات والحواشي على النصّ المحقّق، يتبعها ذكر «بخط عريض». والنسخة مضبوطة بانتظام بدوائر منقطة.

ثمّة بعض الإسقاطات سهواً قام الناسخ بإضافتها في الهامش مشيراً إليها في النصّ بإشارة ¬، علماً أنها مذكورة كذلك في التعليقات والحواشي. وحده التدوين في الهامش الخارجي للصفحة ٨٩، ليس بيد الناسخ وهو لا يشكل جزءاً من النصّ، على الرغم من وجود إحالة (¬) في هامش متن النصّ. ولعلها أضيفت بمبادرة من الشخص الذي سجّل، عقب بطاقة التعريف في الصفحة ١٠٧ ظ، علامة ملكية المخطوط، حيث كتب:

ملك لعبد ربّه أحمد بن أحمد المطرفي عامل الله الجميع بلطفه الخفيّ

كما بوسعنا أن نقرأ، بين بطاقة التعريف بالمخطوط وعلامة الملكية، حَمْدَلَة مكررة، خطّتها اليد عينها على امتداد سطرين.

في التحقيق

ارتكز تحقيق النصّ على أساس مخطوط الإسكوريـال. ومع أن الطبعة العائدة للعَلَوي والصادرة عقب وفاته، تتّصف بالجودة والتميّز، إلا أنها كانت تعاني نواقص عدة، وتكراراً وبعض التعديلات غير المبررة. ولقد أشرت في التعليقات والحواشي إلى القراءات التي لم يَلْحَظْها العَلَوي كصيغ متنوعة لنصّ المخطوط، إلا عندما بدا لي بديهياً أن الأمر يتعلق بأخطاء مطبعية. ولكن في الغالبية العظمى للحالات، كانت قراءات لم يعمِد الناسخ إلى الإشارة إليها في الحواشي مع أنها تجعل النص مفهوماً. لذا فلقد لحظتها كلما وجدت الأمر ضرورياً.

أما فيما يتعلّق بأخطاء النسخة هي عينها، فلقد ترددت بين الإبقاء على ما كان يمكن أن يشكّل عرفاً إملائياً أو لغويّاً في ذلك الزمن والتصحيح بالاعتماد على قواعد اللغة العربية، بحيث أضع بين يديّ القارئ نصاً صحيحاً. ومن هنا، حافظت على «غير» في حالة صفة نافية، بلا إلغاء «أل التعريف». أما فيما يتعلّق بارتباط الأفعال بالفعل، فلقد أبقيت على

قراءات الناسخ قدر المستطاع، إلا عندما كان تصحيحٌ ما يفرضُ نفسه لفهم الجملة أو لرفع كل لُبْس. فبالنسبة إلى الشكل الخطّي للكلمات، وبخاصة كتابة الهمزة، فلقد طبّقت المعايير الحديثة. فعندما، ولسبب أو آخر، كنت أجد أن كلمة ما من المخطوط قد دفع بها إلى التعليقات والحواشي، فإنها تبرز مباشرة في شكلها الخطي الأصلي (الذي يهمل أو يغفل الشدّة والهمزة على سبيل المثال)، من دون اللجوء إلى شكل خطي مطابق لإملاء التحقيق. تلك هي في الغالب حال لفظ مسألة (المكتوب مع الهمزة على كرسيّ الياء بل بلا همزة أبداً) المشار إليه في التعليقات والحواشي عندما يكون مُبَوَّباً. قد يبدو هذا الإجراء أقل حَدْساً بالتأكيد من استهلال الوحدة النقدية بإسناد اللفظ كما هو، ولكنني وجدت ذلك أقل إزعاجاً في النهاية من تكرار اللفظ عينه مع تعديلات خفيفة للغاية.

ولقد استعملت نصّ **المستصفى** كذلك على امتداد التحقيق. فبالإضافة إلى الفهم الشامل للحجج الذي غالباً ما قاد التعديلات التي ارتأيتها، أقدمت على استخدامه في طبعة الأشقر سبع مرات، عندما كان من الممكن تصحيح القراءات الخاطئة، أي عندما قام ابن رشد بنسخ جملة من النصّ نسخاً كاملاً وحرفياً قبل الانكباب على تفسيرها. وعندما لم تكن الاقتباسات من **المستصفى**، التي وجَّهت تعديلاتي، اقتباسات حرفية، سُبِقَت في التعليقات والحواشي بعبارة «قارِن مع».

لقد حاولت عشر مرات ملأ الفراغات التي تركها الناسخ (في المقاطع ٣٨ - ٩٦، ١١٥، ١٧٨، ١٩٤، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٤٨، ٢٧٨) عند الرجوع إلى **المستصفى** وإلى **مختصر المنطق** أو إلى مقاطع أخرى من النصّ. وتظهر إضافاتي بين مزدوجين < >. كما أنني وضعت بين مزدوجين الإضافات السّت التي قام بها العَلَوي والتي أشرت إليها في التعليقات والحواشي.

أخيراً، عندما، وبشكل عام، لم تكن افتراضاتي قوية الارتكاز بما يكفي لتجد لها مكاناً في نصّ التحقيق، فلقد أوردتها في التعليقات والحواشي، وأسبقتها بعبارة «لَعلَّ الصواب».

[أ]: مخطوط الأسكوريال

[ع]: نشرة العلوي

[م]: المستصفى من علم الأصول، نشرة الأشقر

<>: إضافة على نصّ المخطوط



مختصر المستصفى

بسم الله الرحمن الرحيم، صلّى الله على سيّدنا محمّد وآله وسلّم أ٧٠ظ

١ . أمّا بعد حمد الله معلّم البيان وموجب النظر والاستدلال ومختصّ الإنسان بإقامة ع٨٤ الحجج البالغة وضرب الأمثال والصلاة على محمّد خاتم الرسل ونهاية التمام والكمال، فإنّ غرضي في هذا الكتاب أن أُثبِت لنفسي على جهة التذكرة من كتاب أبي حامد رحمه الله في أصول الفقه الملقّب بالمستصفى جملة كافية بحسب الأمر الضروريّ في هذه الصناعة ونتحرّى في ذلك أوجز القول وأخصره وما نظنّ به أنّه أكثر ذلك صناعيّ. وقبل ذلك فلنُقدِّم مقدّمة نافعة في غرض العلم المطلوب هاهنا ومنفعته.

٢ . فنقول[1] إنّ المعارف والعلوم ثلاثة أصناف: إمّا معرفة غايتها الاعتقاد الحاصل عنها في النفس فقط، كالعلم بحدث العالم والقول بالجزء الّذي لا يتجزّأ وأشباه ذلك، وإمّا معرفة غايتها العمل، وهذه منها كلّيّة وبعيدة في كونها مفيدة للعمل ومنها جزئيّة وقريبة في كونها مفيدة للعمل[2]، فالجزئيّة كالعلم بأحكام الصلاة والزكاة وما أشبههما من جزئيّات الفرائض والسنن والكلّيّة كالعلم بالأصول الّتي تُبنى عليها هذه الفروع، من الكتاب والسنّة والإجماع، والعلم بالأحكام الحاصلة | عن هذه الأصول على الإطلاق وأقسامها وما يلحقها من حيث ع٣٥ هي أحكام، وإمّا معرفة تُعطي القوانين والأحوال الّتي بها يتسدّد الذهن نحو الصواب في هاتين المعرفتين، كالعلم بالدلائل وأقسامها وبأيّ أحوال تكون دلائل وبأيّها لا وفي أيّ

(١) فنقول، بخطّ عريض [أ]

(٢) ومنها... للعمل[أ]: - [ع]

المواضع تُستعمَل النقلة من الشاهد إلى الغائب وفي أيّها لا. وهذه فلنُسمِّها سبارًا وقانونًا فإنّ نسبتها إلى الذهن كنسبة البركار والمسطرة إلى الحسّ في ما لا يُؤمَن أن يُغلَط فيه.

٣. وبيّن أنّ[١] كلّما[٢] كانت العلوم أكثر تشعّبًا والناظرون فيها مضطرّون في الوقوف || عليها إلى أمور لم يضطرّ إليها مَن تَقدَّمهم كانت الحاجة فيها إلى قوانين تحوط أذهانهم ٧١أو عند النظر فيها أكثر. وبيّن أنّ الصناعة الموسومة بصناعة الفقه في هذا الزمان وفي ما سلف من لَدُن وفاة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وتفرّق أصحابه على البلاد واختلاف النقل عنه صلّى الله عليه وسلّم بهاتين الحالتين، ولذلك لم يحتج الصحابة رضي الله عنهم إلى هذه الصناعة كما لم تحتج[٣] الأعراب إلى قوانين تحوطهم في كلامهم ولا في أوزانهم.

٤. وبهذا الّذي قلناه ينفهم غرض هذه الصناعة ويسقط الاعتراض عليها بأن لم يكن ٣٦ع أهل الصدر المتقدّم ناظرين فيها، وإن كنّا لا ننكر أنّهم كانوا يستعملون قوّتها وأنت تتبيّن ذلك من فتواهم رضي الله عنهم، بل كثير من المعاني الكلّيّة الموضوعة في هذه الصناعة إنّما صُحِّحت بالاستقراء من فتواهم في مسألة مسألة.

٥. فأمّا أجزاء هذه الصناعة بحسب ما قُسِّمت إليه في هذا الكتاب فأربعة أجزاء: فالجزء الأوّل يتضمّن النظر في الأحكام والثاني في أصول الأحكام والثالث في الأدلّة المستعملة في استنباط حكم حكم عن أصل أصل وكيف استعمالها والرابع يتضمّن النظر في شروط المجتهد وهو الفقيه. وأنت تعلم ممّا تقدّم من قولنا في غرض هذه الصناعة وفي أيّ جنس من أجناس العلوم هي داخلة أنّ النظر الخاصّ بها إنّما هو في الجزء الثالث من هذا الكتاب لأنّ الأجزاء الأُخر من جنس المعرفة الّتي غايتها العمل.

٦. ولذلك لقّبوا هذه الصناعة باسم بعض ما جعلوه جزءًا لها فدعوها بأصول الفقه.

٧. والنظر الصناعيّ[٤] يقتضي أن يُفرَد القول في هذا الجزء الثالث إذ هو مباين

(١) أنّ [أ]: أنه [ع]

(٢) كلّما[ع]: كل ما ما [أ]

(٣) تحتج [أ]: يحتج [ع]

(٤) والنظر الصناعيّ، بخطّ عريض [أ]

بالجنس لتلك الأجزاء الأُخر[1] ويُقتصَر من تلك على أحد أمرين: إمّا أن توضَع بحسب أشهر المذاهب فيها وهو ما يراه مثلاً أهل السنّة | وإمّا أن تُرسَم[2] ويُعدَّد الاختلاف الواقع ع٣٧ فيها وتُعطى الأحوال والقوانين الّتي بها تُستنبَط الأحكام بحسب رأي رأي في تلك الأصول || وبالجملة كيف لزوم بعض تلك الآراء فيها عن بعض ومناسبتها للفروع، حتّى يُقال مثلاً أ٧١ظ كيف يكون الاستنباط على رأي الظاهريّة وعلى رأي القائلين بالقياس وبالجملة بحسب رأي رأي من الآراء المشهورة. وهذا الوجه هو الأنفع في هذه الصناعة وبهذا[3] النظر تكون[4] لهذا الجنس من المعارف صناعة تامّة وكلّيّة وكافية في نظر الجميع من أهل الاجتهاد.

٨. لكن رأينا أن نجري في ذلك على عادة المتكلّمين في هذه الصناعة ونتحرّى في تقسيمها الترتيب الواقع في هذا الكتاب إذ هو أحسنها نظرًا وأحرى أن يكون صناعيًّا[5] غير أنّا[6] سنُشير إلى شيء من ذلك الغرض.

٩. وممّا تقدّم من قولنا يتبيّن غرض هذا الكتاب ونسبته إلى سائر العلوم ومرتبته وما يدلّ عليه اسمه وأقسامه وهي الجمل النافع تقديمها للمتعلّم عند شروعه في الصناعة.

١٠. ولنبدأ من حيث بدأ. وأبو حامد قدّم قبل ذلك مقدّمة منطقيّة زعم أنّه أدّاه إلى القول في ذلك نظر المتكلّمين في هذه الصناعة في أمور مّا منطقيّة كنظرهم في حدّ العلم وغير ذلك. ونحن فلنترك كلّ شيء إلى موضعه فإنّ مَن رام | أن يتعلّم أشياء أكثر من واحد ع٣٨ في وقت واحد لم يُمكِنه أن يتعلّم ولا واحدًا منها.

(١) الأُخر [أ]: الأخرى [ع]
(٢) ترسم [أ]: يرسم [ع]
(٣) وبهذا [ع]: بهاذا [أ]
(٤) تكون [أ]: يكون [ع]
(٥) صناعيًّا [ع]: صياعنا [أ]
(٦) أنّا [أ]: أننا [ع]

القول في الجزء الأوّل من هذا الكتاب[1]

I111[*] ١١. وهذا الجزء الأوّل ينقسم إلى أربعة أجزاء[2] وهي النظر في حدّ الحكم وفي ع٤١ أقسامه وفي أركانه وفي مُظهِره.

I112 ١٢. أمّا حدّ الحكم عند أهل السنّة فهو عبارة عن خطاب الشرع إذا تعلّق بأفعال المكلّفين بطلب أو ترك. فإذا لم يرد هذا الخطاب لم تتعلّق[3] بالأفعال صفة تحسين أو تقبيح فيكون الحَسَن والقبيح على هذا ليس وصفًا ذاتيًّا للأفعال. وذهبت المعتزلة إلى أنّ الحُسن والقبح وصف ذاتيّ للأفعال فبعض ذلك مدرك بضرورة العقل كالكذب وشكر المنعم وبعضه بانضمام الشرع كالطهارة والصلاة لما فيهما || مثلاً من اللفظ[4] المانع من الفحشاء أ٧٢و ومن النظافة.

١٣. وفائدة معرفة[5] هذا الاختلاف في هذه الصناعة تُتصوَّر عند النظر في القياس المناسب والمُخيل وجميع أنواعه وعند النظر في تصويب المجتهدين وتخطئتهم.

I113 ١٤. أمّا أهل السنّة فحجّتهم أنّ الحُسن والقبح يُطلَق في عرف المتكلّمين على معانٍ. أوّلها وأشهرها ما يُوافِق غرض المستحسن أو يُخالِفه حتّى يستحسن سمرة اللون مثلاً واحد ويستقبحها آخر وهذا أمر إضافيّ لا كالسواد والبياض الموجودَين للأشياء بذاتها والثاني ما حسّنه الشرع أو قبّحه والثالث من معاني الحسن ما كان للإنسان مباحًا فعله. وكلّ هذه أوصاف إضافيّة لا ذاتيّة ومعنى ذلك أنّ ليس للحُسن والقبح وجود | خارج العين. ع٤٢

---

(١) القول... الكتاب، بخطّ عريض + عودة إلى السطر [أ]

(*) حرف (I) يشير إلى رقم المجلد في كتاب المستصفى للغزالي، وأما الرقم فيشير إلى الصفحة.

(٢) أجزاء [أ]: أقسام [ع]

(٣) تتعلّق [ع]: يتعلّق [أ]

(٤) اللفظ[أ] [ع]: ولعلّ الصواب اللطف [م، ١، ص ١١٢ س ١٧]

(٥) معرفة [ع]: معرفته [أ]

I114 ‏١٥. وأمّا المعتزلة فاستدلّوا على أنّ الحُسن والقبح وصف ذاتيّ للأشياء باتّفاق العقلاء[1] على القول بهما من غير إضافة كحُسن الصدق وقبح الكذب وبالجملة من حيث هذه القضايا مشهورة ومتّفق عليها. وظاهر أنّ الأمور المعقولة قد يلحقها أن تكون مشهورة وأنّ ذلك غير منعكس.

١٦. والقول في هذه المسألة ليس من هذا العلم الّذي نحن بسبيله ويُشبَّه ألّا يكون ولا[2] في واحد من هذين القولين كفاية في الوقوف على هذه المسألة.

I121 ‏١٧. وقد احتجّت المعتزلة على أنّ مدرك الوجوب في بعض الأمور بالعقل كشكر المنعم وغير ذلك فإنّ حصرها في الشرع يُفضي إلى إفحام الرسل عند دعائهم إلى النظر لأنّا ما لم نعلم وجوب النظر لم ننظر وما لم ننظر لم نتحقّق دعوى الشارع فيما دعا إليه وما لم نتحقّق دعواه فلا سبيل إلى الإيمان بما دعا إليه. سواء كان المدعوّ إليه في نفسه حقًّا أو لم يكن، لا سبيل لنا على هذا الوجه إلى حصول العلم به.

١٨. وقد ألزم المتكلّمون المعتزلة في كون مدرك وجوب النظر عقلاً شكًّا مّا وهو أنّ وجوب النظر إن كان مدركًا عقلاً فلا يخلو أن يكون ذلك ضرورة أو اكتسابًا فإن كان[3] ضرورة لم يغفل أحد || عن علم الله وإن كان مكتسبًا بنظر انعكس عليهم القول في مدرك أ٧٢ظ وجوب النظر المؤدّي إلى وجوب النظر في دعوى الشارع[4] وذلك إلى غير نهاية.

١٩. والّذي ينبغي عندي[5] أن يُقال في هذا الموضع فهو أنّ التصديق | بدعوى الشارع ع٤٣ عند ظهور المعجزة وفق دعواه هو من جنس المعارف الضروريّة وأنّ التصديق يقع بمشاهدة ذلك اضطرارًا أو بوجودها تواترًا وأنّ ما[6] يُتصوَّر وجوب النظر أو لا وجوبه في معرفته بنظر واستدلال. وتكلّف ما سوى هذا من القول في هذا الموضع تشويش للعقائد أو عناء ولو أنّ

---

(١) العقلاء [أ]: العقل [ع]

(٢) ولا [أ]: - [ع]

(٣) كان [ع]: كلّ [أ]

(٤) الشارع [أ]: الشرع [ع]

(٥) والّذي... عندي، بخطّ عريض[أ]

(٦) وأنّ ما: إنّما[أ] [ع]

واحدًا واحدًا من المدعوّين للشرع تكلّف[1] مثل هذه الشكوك عند النظر فيما دعا إليه الشرع لكان إيمان كثير من الناس ممّا لا يقع ولو وقع لكان في النادر وبالجملة فكأن يكون دعاء الله الناس إلى الإيمان بالشرع بمثل هذه الطرق في حقّ الأكثر من باب تكليف ما لا يُطاق. وليس يلزم من كون المعرفة بذلك ضروريّة ألّا ينفكّ عن الإقرار بها أحد فإنّه كما أنّه ليس من شرط المتّفق عليه أن[2] يكون ضروريًّا كذلك ليس من شرط الضروريّ أن يكون متّفقًا عليه. وهذا كلّه ليس من هذا العلم.

I١٢٣ **٢٠.** أمّا مَن ذهب من المعتزلة إلى أنّ الأفعال قبل ورود الشرع على الإباحة فإنّما أرادوا بذلك ما لا يُفضي العقل فيه بحُسن ولا قبح ومَن قال منهم إنّها على الوقف فأراهم رأوا ذلك فيما لا يُدرَك من الأفعال الحُسن والقبح فيه إلّا بانضمام الشرع إلى العقل كما تقدّم من آرائهم وأمّا مَن قال من الناس إنّها قبل ورود الشرع على الحظر فقول لا معنى له وهو بيّن السقوط بنفسه[3].

القول في القسم الثاني من الجزء الأوّل[4]

ع٤٤

I١٢٧ **٢١.** وهو يتضمّن النظر في أقسام الأحكام وحدودها ومسائل تلحقها.

٢٢. فنقول إنّ الحكم وهو الّذي تقدّم رسمه ينقسم إلى طلب وترك أو تخيير فيهما وهو المسمّى مباحاً والطلب ينقسم إلى واجب وندب والترك ينقسم || إلى محظور ومكروه. أ٧٣و

٢٣. وحدّ الواجب أنّه ما ورد خطاب الشرع بترجيح فعله مع توعّد بالعقاب على تركه من حيث هو ترك له بإطلاق. وإنّما زدنا في قولنا: مع توعّد بالعقاب على تركه، لأنّ الواجب على مذهب أهل السنّة لا يُتصوَّر دون الضرر أو النفع، وزيادتنا فيه أيضًا: من حيث هو ترك له بإطلاق، تحفّظًا من الواجب المخيّر. والتوعّد بالعقاب ربّما ورد قطعًا وربّما ورد ظنًّا

---

(١) تكلّف [ع]: يكلّف[أ]

(٢) أن [ع]: لأن [أ]

(٣) بنفسه، عودة إلى السطر [أ]

(٤) القول...الأوّل، بخطّ عريض + عودة إلى السطر [أ]

وأصحاب أبي حنيفة يخصّون الأوّل باسم الفرض والثاني باسم الواجب ولا مشاحة في الأسماء إذا فُهِمت المعاني.

٢٤. وحدّ الندب أنّه المُرجَّح فعله من غير توعّد بالعقاب على تركه. ومن حدّ الواجب نقف على حدّ المحظور لأنّه مقابله وكذلك من حدّ الندب نقف على حدّ المكروه. وحدّ المباح ما دلّ الشرع على التسوية بين فعله وتركه وذلك إمّا أن يرد الخطاب بالتخيير فيهما أو برفع الحرج عنهما أو يدلّ دليل العقل أنّه على البراءة الأصليّة لعدم الدليل الشرعيّ على تعلّق حكم به على ما سيأتي بعد.

I١٣٢؛ I١٣٤ ٢٥. فصل[1]. والواجب ينقسم إلى معيّن وإلى مخيّر بين أقسام محدودة وذلك إمّا في الفعل وإمّا في الزمان ويُسمّون الغير معيّن الفعل بين أقسام | محدودة الواجب المخيّر والغير ع٤٥ معيّن الزمان الواجب الموسّع.

I١٣٣ ٢٦. وقد أنكرت المعتزلة جواز مثل هذا الواجب عقلاً ووقوعه شرعًا وقالوا إن كانت الخصال الثلاث في الكفّارة مستوية في الصفة بالإضافة إلى صلاح العبد فينبغي أن يُوجَب الجميع لتساويها في صلاح العبد وهذا مبنيّ على رأيهم في الصلاح والأصلح. وأيضًا فلو سلّم[2] لهم هذه القاعدة ألزمهم[3] نقيض ما وضعوا وهو أنّه إذا كان كلّ واحد منها[4] مساويًا لصاحبه في وقوع الصلاح به فاستعمال جميعها عبث وكذلك استعمال واحدة منها على التعيين وهم لا يُجوِّزون مثل هذا على الله وكأنّهم لم يتحفّظوا بأصولهم || في هذه المسألة. ٧٣أظ واحتجّوا أيضًا بأنّ علم الله متعلّق بالّذي يأتي العبد منها فهو متعيّن ضرورة في نفسه ولا يُتصوَّر في مثل هذا تخيير.

٢٧. والكلام في هذه المسألة ليس من هذا العلم الّذي نحن بسبيله بل يكفي من ذلك هاهنا أن نقول إنّ وقوع مثل هذا شرعًا موجود كخصال الكفّارة وانعقاد الإجماع على اتّساع[5]

(١) فصل، بخطّ عريض[أ]

(٢) سلّم [أ]: سلّمت [ع]

(٣) الزمهم [أ]: للزمهم [ع]

(٤) منها [أ]: منهما [ع]

(٥) اتساع [أ]: اتّباع [ع]

أوقات أكثر الصلوات. والّذي أنكرت المعتزلة يلزمهم مثل ذلك في المباح وبالجملة يلحق هذا الاعتراض الممكن بما هو ممكن.

I١٣٤ **٢٨.** وقد دفع بعض الفقهاء تسمية مثل هذا واجبًا وقالوا إنّما يتّصف بالوجوب في الزمان آخر الوقت إذ فيه يقع العقاب على ترك إيقاع الصلاة فيه وأمّا أوّل الوقت فهو ندب إذ ليس يلحق عقاب عن ترك إيقاع الصلاة فيه(١). ومثل هذا الاعتراض يلحق الواجب المخيّر إلّا أنّه لا يُتصوَّر منها وجوب واحد كما تُصُوِّر في آخر الوقت(٢) إلاّ أن | تعدم الخصلتان ع٤٦ فحينئذ يُتصوَّر وجوب الثالثة.

٢٩. والّذي ينبغي أن يقال في مثل هذا أنّه يُشبِه الوجوب من جهة والندب من أخرى. أمّا شبهه للوجوب فلأنّه يرتفع الفرض بالصلاة في أوّل الوقت وأمّا شبهه بالندب فما ذُكِر في الاعتراض. وهذه المنازعة لفظيّة ولذلك سُمِّي الواجب الموسّع وهو أيضًا يفارق الندب من جهة أنّ تركه إنّما يكون بشرط العزم على إتيانه مع الذكر إذ كان اعتقاد الترك مطلقًا حرامًا.

I١٣٨ **٣٠.** فصل(٣). وكذلك اختلفوا فيما لا يتمّ الواجب إلاّ به هل يُسمّى واجباً. ووجه القول فيه أنّ هذا ينقسم إلى ما ليس للعبد في فعله اختيار كالقدرة على المشي مثلاً، فهذا لا يُوصَف بالوجوب بل هو من شرط تكليف الوجوب، أو إلى ما للعبد في فعله اختيار وهذا فينبغي أن يُتّصَف بالوجوب كالطهارة المشترطة في الصلاة. وكأنّ وجوب مثل هذا إنّما هو من أجل غيره لا من أجل ذاته فتنشأ ههنا قسمة أخرى للواجب وهو أنّ منه ما هو واجب من أجل غيره || ومنه ما هو واجب لذاته(٤). أ٧٤و

I١٤١ **٣١.** والواجب أيضًا ينقسم إلى ما يتقدّر بقدر محدود وإلى ما لا يتقدّر بقدر محدود كمسح الرأس والطمأنينة في الركوع والواجب من هذا هو أقلّ ما ينطلق عليه الاسم ويبقى

(١) وأمّا... فيه [أ]: - [ع]
(٢) إلاّ... الوقت [أ]: - [ع]
(٣) فصل، بخطّ عريض [أ]
(٤) لذاته [أ]: بذاته [ع]

الباقي ندبًا. وهذا إنّما يُتصوَّر فيما وقع من الأفعال متتابعًا أو متشافعًا وبالجملة ما لم تقع أجزاؤه معًا.

٣٢. فهذا هو القول في تحديد أنواع الأحكام وتقسيمها وقد بقي القول في مسائل كلّيّة تلحقها.

I١٣٦ **٣٣.** فأوّل مسألة[1] منها أنّا نقول: إذا مات المكلّف في أثناء الوقت ولم يقض لم يمت ع٤٧ عاصيًا بإجماع السلف على ذلك وقول مَن أَثّمه خطأ فإنّا نعلم قطعًا أنّهم كانوا لا يُؤثِّمون مَن مات وقد مضى من الوقت مقدار مّا تقع فيه الصلاة. فإن قيل فكيف يجوز الترك مع العزم وهو لا يعرف سلامة العاقبة[2] قلنا لا يجوز الترك مع العزم إلاّ إلى مدّة يغلب على ظنّه البقاء إليها كما يجوز للمعزّر أن يضرب إلى حدّ لا يغلب على ظنّه الهلاك. ولذلك قال أبو حنيفة رحمه الله لا يجوز[3] تأخير الحجّ إلى سنة لأنّ البقاء إليها لا يغلب على الظنّ، وأمّا تأخير الصوم والزكاة إلى شهر أو شهرين فجائز. والشافعي رحمه الله يرى البقاء إلى سنة غالبًا على ظنّ الشباب.

I١٤٢ **٣٤.** مسألة ثانية[4]. الأحكام تنقسم إلى واجب كما تقدّم ومقابله في الطرف الأقصى المحظور وهو الحرام وبينهما متوسّطان وهما[5] الندب والمكروه. وبيّن أنّ المتقابلات الّتي بينها متوسّط ليس يلزم[6] عن رفع أحدهما وجود الآخر فلذلك أخطأ مَن زعم أنّ الوجوب إذا نُسِخ رجع إلى ما كان قبل من حظر وإنّما كان يكون ذلك لو لم يكن بين الواجب والحرام واسطة. وأبين من هذا أن يرجع إلى ما كان قبل من إباحة إذ ليس يتضمّنها جنس هذه المتقابلات الّذي هو الطلب.

---

(١) فأوّل مسئلة، بخطّ عريض [أ]

(٢) العاقبة [أ]: العافية [ع]

(٣) لا يجوز، مكرّرة [أ]

(٤) مسألة ثانية، بخطّ عريض [أ]

(٥) وهما [ع]: هو [أ]

(٦) يلزم [ع]: يلز[أ]

I١٤٢؛ **٣٥.** وهنا يبين[١] سقوط قول مَن قال المباح مأمور به وكذلك | يتبيّن أنّه ليس من ع٤٨ I١٤٥ التكليف إذ التكليف طلب ما فيه || كلفة. ومَن سمّاه تكليفًا وذهب في ذلك إلى أنّه الّذي أ٧٤ظ كُلِّفنا اعتقاد إباحته في الشرع أو أنّه الّذي كُلِّفنا اعتقاد كونه من الشرع فهو مستكره في التسمية وبالجملة فهذا النظر لغويّ وهو أليق بغير هذا الموضع. وممّا تقدّم أيضًا من هذا القول تبيّن[٢] أنّ المندوب مأمور به إذ هو طلب مّا واقتضاء. فأمّا مَن زعم أنّ الأمر إنّما يُطلَق على ما في تركه عقاب فهي دعوى لغويّة وعلى مدّعيها إثبات ذلك عرفًا شرعيًّا أو وضعًا لغويًّا.

I١٤٦ **٣٦.** مسألة ثالثة[٣]. الحرام ضدّ الواجب. وإذا كان حدّ المتضادّين أنّهما اللّذان لا يجتمعان في شيء واحد بالعدد في وقت واحد من جهة واحدة فلا يجوز في الشرع تعلّق الحظر والإيجاب بشيء واحد من جهة واحدة في وقت واحد. فأمّا تعلّقهما بشيئين أو في وقتين فذلك ما لا خلاف فيه ولا يرجع النهي عن أحدهما على الثاني بالفساد، سواء كان ذلك في شيئين أو في زمانين.

٣٧. وكذلك يلزم إذا تعلّق النهي والإيجاب بشيء واحد من جهتين مثل أن يرد الأمر بشيء مطلقًا ثمّ يرد النهي عن ذلك الشيء بعينه مقيّدًا بصفة أو لعلّة مصرّح بها. إلّا أنّهم اختلفوا في مثل هذا الجنس: هل يعود النهي بالفساد على الأصل الموجب من جهة ما قُيِّد؟ فزعم أبو حامد[٤] رحمه الله أنّ هذا ينقسم عندهم إلى ما يرجع إلى غير المنهيّ لسبب من خارج وإلى ما يرجع إلى صفة في الشيء. فما يرجع إلى غير المنهيّ فلا يرجع على الأصل بالفساد وأمّا الّذي يرجع إلى صفة في المنهيّ عنه فذهب الشافعي <إلى>[٥] أنّه يعود على الأصل بالفساد وحيث أوقع الطلاق في الحيض صرف ذلك إلى الأضرار وألحقه بالقسم

---

(١) يبين [أ]: يتبيّن [ع]

(٢) تبيّن [أ]: يتبيّن [ع]

(٣) #مسلة ثالثة، بخطّ عريض [أ]

(٤) أبو حامد، بخطّ عريض [أ]

(٥) إلى[ع]: - [أ]

الأوّل. وأبو حنيفة لا يرى في الموضعين النهي يعود بفساد الأصل سواء ورد المنهيّ عنه مقيّدًا | بصفة أو سبب من خارج وزعم أنّ كون الحدث مبطلاً للصلاة إنّما ثبت بدليل الإجماع. ع٤٩

٣٨. وأنا أرى أنّ النظر في هذه المسألة إنّما هو من جهة صيغة لفظ النهي فإنّ مَن يدلّ عنده لفظة <النهي على الحظر جعل وروده في شيء مقيّدًا بصفة بعد> إيجابه مطلقًا قرينة تُخرِج النهي عن الحظر إلى الكراهة وأكثر من ذلك وروده في شيء لأمر مّا || من خارج بعد إيجاب ذلك الشيء مطلقًا وسنتكلّم في هذا فيما بعد. وأمّا إذا نُظِر فيها من حيث المعنى فإنّ ورود النهي عن الشيء مقيّدًا بأمر مّا سواء كان سببًا أو صفة بعد إيجابه مطلقًا فإنّه يعود على الأصل بالفساد من جهة ما هو مقيّد. والّذي فهمت هنا من ورود النهي عن الشيء مقيّدًا بعد إيجابه مطلقًا هو بعينه ينبغي أن تفهمه في ورود الإيجاب بشيء مّا مقيّدًا بعد النهي عنه مطلقًا. والعجب من أبي حامد كيف جعل النظر في هذه المسألة من[٦] هذا الجزء من هذا الكتاب. أ٧٥و

ا١٥٣ ٣٩. وأمّا مَن أجاز الصلاة في الوادي والحمّام وأعطان الإبل فإنّما ينبغي له أن يصرف النهي الوارد فيها عن التحريم إلى الكراهة على مذهب مَن يرى أنّ ورود النهي عن الشيء مقيّدًا بأمر مّا من خارج بعد إباحته أو الأمر به مطلقًا قرينة يخرج بها لفظ النهي عن التحريم إلى الكراهة، هذا إذا كان ممَّن يرى أنّ صيغة النهي تقتضي التحريم. وأمّا مَن لا يرى ذلك فالأمر عليه سهل.

ا١٤٩ ٤٠. وأمّا مَن أبطل الصلاة في الأرض المغصوبة لكونها حركات وأكوانًا منهيًّا[٧] عنها فلجهله بحدود | المتضادّة لأنّ الإيجاب والنهي تعلّق بها من جهتين مختلفتين ولذلك ما وقع إجماع الصحابة رضي الله عنهم على ترك أمر الظلمة بإعادة الصلوات عند التوبة. وتلك الحركات والأكوان هي من جهة مأمور بها ومن جهة منهيّ عنها وكذلك السجود بين يديّ الصنم على غير جهة القصد هو من جهة حرام ومن جهة متقرّب به. ع٥٠

(٦) من [أ]: في [ع]

(٧) منهيًّا [ع]: منهيّة [أ]

أ١٥٤ ٤١. مسألة رابعة[١]. اختلف الناس في وجوب[٢] الشيء هل هو حظر لضدّه وحظره وجوب لضدّه فنقول أمّا[٣] إذا حُدَّ المتضادّان بحسب حدّهما ولم يُسامَح في تسميتهما فوجوب الشيء حظر لضدّه في حين وجوبه[٤] لأنّ ما لا يتمّ الواجب إلاّ به فهو واجب كما تقدّم وسواء كان ذلك فعلاً أو تركًا. وهذه المسألة إنّما تُتصوَّر في التضادّ الشرعيّ وأمّا التضادّ المحسوس فهو ممّا لا يصحّ[٥] التكليف إلاّ بتركه وهو من شروط الفعل.

٤٢. وأمّا المحظور فإذا كان ممّا ليس له ضدّ أو ممّا له ضدّ إلّا أنّ بينهما || متوسّطًا أ٧٥ظ فليس يلزم عن حظره إيجاب شيء مّا وأمّا إذا كان لا يخلو[٦] الشيء من أحدهما ولم يكن بينهما متوسّط فحظره إيجاب لضدّه، هذا أيضًا إذا كان التضادّ شرعيًّا. وأمّا إذا كان حسيًّا فهو من شرط التكليف.

٤٣. فعلى هذا ينبغي أن يُتأوَّل[٧] السؤال والجواب في هذه المسألة وهنا انقضى القول في القسم الثاني من هذا الجزء.

القول في القسم الثالث من الجزء الأوّل[٨] ع٥١

أ١٥٧ ٤٤. هذا القسم يتضمّن النظر في أركان الحكم وهي ثلاثة: الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم فيه.

٤٥. أمّا الحاكم فهو المخاطِب بالإيجاب ومن شروطه مع كونه متكلّمًا نفوذ الحكم على الإطلاق وإنّما يصحّ ذلك بين المالك والمملوك والخالق والمخلوق وهو الله تعالى.

---

(١) مسلة رابعة، بخطّ عريض [أ]
(٢) وجوب، صحّ، هامش[أ] ˺ ، متن [أ]
(٣) أمّا [أ]: إنه [ع]
(٤) في ... وجوبه [أ]: – [ع]
(٥) يصح [أ]: يصلح [ع]
(٦) يخلو [ع]: يخلوا [أ]
(٧) يُتأوَّل [أ]: يتناول [ع]
(٨) القول...الأوّل، بخطّ عريض [أ]

وكلّ مَن لزمت طاعته فإنّما لزمت بإيجاب الله تعالى لنا[1] كالسلطان والأب وما أشبههما وهو القادر على العقاب والثواب إذ لا يُتصوَّر الإيجاب أو النهي من غير قادر عليهما وتثبيت هذا في علم الكلام.

I١٥٨ ٤٦. وأمّا المحكوم عليه فله شرطان منهما[2] أن يفهم الخطاب الوارد بأمر أو نهي إذ مَن ليس يفهم الخطاب لا يصحّ منه اقتضاء وجوب الطلب. فإن قيل فقد وجبت الزكوات والغرامات على الصبيان قلنا المكلّف هو الوليّ بشرط الاستعداد لقبول العقل وكذلك أخذهم بالصلاة قبل البلوغ، الأب هو المأمور بذلك لأنّه لا يفهم خطاب الشرع إلّا مَن يعرف الشارع ولا يعرف الشارع إلّا مَن يعرف الله وهذا الشرط مدركه العقل.

I١٥٩ ٤٧. ومن هنا يتبيّن سقوط تكليف الناسي والغافل والمجنون والسكران. فإن قيل فكيف يقع طلاق السكران عند مَن يُجوِّزه قلنا ذلك على جهة التغليظ إذ كان هو الّذي جنى على نفسه باختياره بُعْدَ شرط التكليف وهو العقل وليس يُتصوَّر مثل هذا في المجنون.

I١٦٠ ٤٨. وتعلّق مَن تعلّق في جواز خطابه بقوله تبارك وتعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ﴾ [النساء: ٤٣] فإنّه إن سُلِّم || ظهور ذلك في | الآية فليس يُصادِم بالظواهرأ٧٦و القطعيّات. ولها تأويلان[3]: أحدها أنّها خطاب مع المنتشي[4] والآخر أنّه إنّما وقع المنعع٥٢ من إفراط الشرب في أوقات الصلاة. وذلك خطاب في وقت الصحّة وقبل أن تُحرَّم الخمر.

I١٦٠ ٤٩. فأمّا الاعتراض الّذي يُلحِقون ههنا وهو كيف يكون الله آمرًا في الأزل لعباده ومن شرط الآمر أن يكون المأمور موجودًا وكذلك كونه آمرًا للسكران في حال سكره وللمجنون والصبيّ على شرط أن يفيق ذلك ويصحّ ذلك ويبلغ هذا فالجواب عنه ليس ممّا يُمكِن في هذا الموضع ولا هو خاصّ بهذا النظر والقول فيه مبنيّ على قواعد تحتاج إلى تمهيد طويل وفحص كثير. وكما قلنا إنّه ليس ينبغي أن نفحص عن كلّ شيء ولا عن أشياء كثيرة في

---

(١) لنا[أ]: - [ع]
(٢) منهما [أ]: هما [ع]
(٣) تأويلان [م ١، ص ١٦٠ س ٨]: تأويلات [أ] [ع]
(٤) المنتشي [أ]: المستثنى [ع]

موضع واحد بل ينبغي أن يُفرَد بالقول كلّ واحد منها في الموضع اللائق به والّذي يحمل على هذا حبّ التكثّر[١] بما ليس يُفيد شيئًا.

I١٥٩ **٥٠**. وأمّا الشرط الثاني فهو البلوغ وهذا الشرط مدركه الشرع. فإن قيل فقبْل أن يحتلم الصبيّ بزمان يسير أليس هو عاقلاً فإنّ انفصال النطفة عنه لا تزيده عقلاً قلنا لمّا كان ذلك ممّا يُخفى دركه في شخص شخص ويختلف وقته نصب الشرع لذلك علامة توجد على الأكثر دالّة عليه.

I١٦٢ **٥١**. وأمّا المحكوم فيه وهو الفعل فإنّه ما جاز كونه مكتسبًا للعبد باختياره مع اعتقاد اكتسابه طاعة وامتثالاً. وينبغي أن يُعلَم أنّ الأمور المكتسبة للإنسان هي الّتي له أن يأتي منها أيّ الضدّين شاء مثل أنّ القيام مكتسب له وله أن يقوم أو | يقعد. ع٥٣

I١٦٣ **٥٢**. وإذا كان معنى الاكتساب هذا فلا معنى لاستثنائهم من هذا كما زعموا وجوب النظر المعرِّف إذ لا يُمكِن فيما زعموا قصد إيقاعه طاعة قبل المعرفة بوجوبه لأنّ وجوب النظر كما سلف من قولنا يحصل ضرورة لكون المنظور فيه معلومًا بالضرورة وليس للإنسان اختيار في وقوع التصديق || بوجوبه عند ظهور المعجزة. أ٧٦ظ

I١٦٣ **٥٣**. وكذلك أيضًا لا معنى لاستثنائهم من ذلك إرادة الطاعة وقولهم إنّ الإرادة لو افتقرت إلى إرادة لافتقرت الإرادة إلى إرادة وتسلسل الأمر فإنّ الإرادة شوق وحدوث الشوق للإنسان كالضروري إذ كان فاعله التصديق بالرغبة والرهبة. فشرط الفعل الشرعيّ أن يكون مكتسبًا أوّلاً ثمّ ثانيًا أن يكون السبب في اكتسابه[٢] اعتقاد وجوب الأمر لأشياء أخر ممّا يجوز له أن يفعل.

٥٤. وأمّا الشيخ[٣] أبو الحسن فليس من شرط الفعل عنده أن يكون مكتسبًا بل يرى أنّ ليس ههنا فعل مكتسب للإنسان أصلاً وأنّ ما يظهر من كون الإنسان فاعلاً للشيء فأمر مصاحب ولاحق لا أنّ الإنسان لذلك الفعل سبب لا قريب ولا بعيد حتّى تكون نسبة ذي

---

(١) التكثّر [أ]: التكثير [ع]

(٢) اكتسابه [أ]: اكتساب [ع]

(٣) وأمّا الشيخ، بخطّ عريض [أ]

القدمين مثلاً إلى المشي هي بعينها نسبة العادم للقدمين. وهذه مخالفة للحسّ ورأي غريب جدًّا عن طباع الإنسان وقد بيّن أبو المعالي في «الرسالة النظاميّة» الوجه الّذي به يصحّ[1] في الشرع أن يُقال إنّ للإنسان اقتدارًا واكتسابًا.

[١٦٣] **٥٥.** و<مَن>[2] لم يكن عنده للإنسان اقتدار على شيء مّا جاز عنده تكليف ما لا يُطاق وبحقّ ما فعل ذلك لأنّه ليس على رأيه هاهنا شيء | يُطاق. والّذي ينبغي أن نقول هاهنا أنّ تكليف ما لا يُطاق ممتنع عقلاً وشرعًا. أمّا شرعًا فبقوله[3] : ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة : ٢٨٦] وأمّا عقلاً فلامتناع قيام المحال بالنفس وأنّ من شرط المأمور به أن يكون مفهومًا ومتصوّرًا مكانه عند الآمر والمأمور. ع٥٤

٥٦. وقد تلحق[4] آخر هذا الجزء مسائل.

[١٧٠] **٥٧.** فمنها هل المكره على وفق التكليف أو خلافه مختار حتّى يُثاب على الواحد ويُعاقب على الآخر؟ ونحن نقول[5] في ذلك. أمّا المكره على وفق التكليف فقد يُشبَّه أن يُظَنّ به أنّه مختار من جهة أنّ له أن يأتي بخلاف ما أُكرِه عليه محتملاً لما به أُكرِه وهذا يتفاوت[6] بحسب ما يلحق المكره من الأذى. لكن إن لم يأت ذلك معتقدًا إتيانه طاعة وامتثالاً لم || يُثَب عليه. فإن اعتقد ذلك أُثيب عليه. وإن كان سبب تحريكه إلى الفعل الإكراه فإنّه إذا أخذ في الفعل واعتقد وقوعه طاعة أُثيب عليه وعلى هذا الوجه جاء إكراه الكفّار على الإيمان بالقتل في الشرع وبالجملة فالتوعّد بالعقاب هو إكراه مّا على هذا الوجه. ومثل هذا يُتصوَّر في أن يكون الإنسان يصدّه عن الامتثال عناد أو غير ذلك من الأسباب المانعة وبالجملة الأمّارة بالسوء كثيرًا ما تصدّ الإنسان عن الواجب مع اعتقاد وجوبه. أ٧٧و

---

(١) يصح [أ]: يصلح [ع]

(٢) من [ع]: - [أ]

(٣) فبقوله [أ]: فلقوله [ع]

(٤) تلحق [أ]: يلحق [ع]

(٥) ونحن نقول، بخطّ عريض [أ]

(٦) يتفاوت [أ]: التفاوت [ع]

٥٨. وأمّا المكره[1] على مخالفة الشرع مثل الإكراه على قتل مسلم أو ترك الصلاة فالسؤال فيه في موضعين. أحدهما: هل إذا فعل بمقتضى الإكراه أثم أم لا والثاني: إن احتمل الإكراه ولم يفعل بمقتضاه هل يُثاب أو يأثم فإنّ لنفس المرء عليه حقًّا. والّذي ينبغي أن يُقال في ذلك هو أنّ الإكراه تتفاوت مراتبه لتفاوت ما به يقع الإكراه ومدرك مراتب هذا التفاوت والمقايسة بينه وبين مخالفة الأمر وترجيح أحدهما على الآخر مدرك | شرعيّ ولاسيّما إذا ع٥٥ كان ما به يقع الإكراه من نوع المكره عليه مثل أن يُكرَه بالقتل على القتل وبالجملة فهذه المسألة اجتهاديّة.

I١٦٩ ٥٩. ومنها[2]. هل المقتضى[3] بالتكليف الكفّ كما يُقتضى الفعل. والجواب أنّ الترك صنفان: صنف يلحق الإنسان عند تركه التلبس بضدّ فهذا يُثاب عليه كالصيام وصنف لا يلحق الإنسان عند تركه التلبس بضدّ فهذا لا يُثاب عليه وإلحاق مسألة مسألة بهذين الصنفين نظر فروعيّ.

I١٧١ ٦٠. ومنها[4]. هل يتوجّه الأمر بالشيء قبل حصول شرطه كالأمر بالصلاة فيُعاقَب على تركه من غير حصول شرطه هذا إذا كان الشرط شرعيًّا كأمر المحدث بالصلاة في حين إحداثه أو لا يتوجّه الأمر بالشيء إلّا بعد حصول شرطه كالأمر بالصلاة في حين الطهارة؟ ونحن نقول: إذا كان الشرط مكتسبًا للإنسان باختياره فجائز أن يُؤمَر الإنسان بالشيء على تقدير حصول || شرطه ويُعاقَب على تركه وإن لم يأت بشرطه كتارك الصلاة يُعاقَب عليها وإن لم يتوضّأ قطّ، وبذلك ورد الشرع. أ٧٧ظ

٦١. وقد دلّ دليل الإجماع على لحوق العقاب للمكذّب بالرسل قبل المعرفة بالله وإن كانت شرطًا في الإيمان[5] بالرسل. وقد تمسّك قوم في هذا بقوله عزّ وجلّ: ﴿مَا سَلَكَكُمْ

(١) وأمّا المكره، بخطّ عريض [أ]
(٢) ومنها، بخطّ عريض [أ]
(٣) يُقتضى [أ]: يقتضي [ع]
(٤) ومنها، بخطّ عريض [أ]
(٥) في...الإيمان [أ]: للايمان [ع]

فِي سَقَرَ ﴿٤٢﴾ قَالُوا۟ لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾ ﴾ [المدثر: ٤٢-٤٣] وراموا أن يُبيِّنوا[1] أنّه نصّ في الآية وهي وإن لم تكن نصًّا فهي ظاهرة لأنّه محتمل أن يُراد[2] هاهنا بالمصلّين المؤمنين كما قال عليه السلام: «نُهيت عن قتل المصلّين». ومَن[3] امتنع وقوع مثل هذا عنده عقلاً صرف الظاهر إلى التأويل كالعادة في الظاهر المحتمل.

I۱۷۳ ٦٢. وقد احتجّ مَن منع التكليف بمثل هذا بأنّه لا معنى لوجوب الزكاة وقضاء الصلاة ع٥٦ مع استحالة وقوعهما فكيف يجب ما لا يُمكِن امتثاله؟ وهؤلاء القوم اشتبه عليهم الشرط الشرعيّ بالشرط الوجوديّ وليس الأمر كذلك فإنّ[4] المكلّف إنّما يتوجّه إليه الأمر بالشيء قبل حصول شرطه على تقدير حصول شرطه وهو مستطاع له ومكتسب بخلاف الشرط الوجوديّ.

I۱۷۳ ٦٣. وأمّا[5] احتجاجهم بأنّ الكافر إذا أسلم انتفى وجوب الصلاة والزكاة عنه فلا حجّة فيه لأنّ مصيرنا إلى سقوط وجوبها بالإسلام إنّما هو بدليل الشرع وإنّما أوجبنا القضاء على المرتدّ دون الكافر لأنّ القضاء إنّما يجب بأمر مُجدَّد[6] فليتبع فيه الدليل الشرعيّ ولذلك قد يُؤمَر بالقضاء مَن لا يُؤمَر بالأداء وقد يُؤمَر بالأداء مَن لا يُؤمَر بالقضاء.

I۱٦۷ ٦٤. وممّا يُلحِقون بهذا الباب مسألة رابعة وهي[7]: كما أنّه لا يجوز إتيان الأمر بالجمع بين الضدّين كذلك لا يجوز إتيان الأمر بالتخلي عنهما إذا لم يكن بينهما وسط. ولكن هاهنا فيما زعموا مسائل جزئيّة تُوقِع شكًّا في هذه المسألة الكلّيّة وهي: مَن توسّط أرضًا مزدرعة

(١) يُبيِّنوا [أ]: يثبتوا [ع]
(٢) يُراد [أ]: يريد [ع]
(٣) ومَن: وما[أ] [ع]
(٤) فإنّ [أ]: فهذا [ع]
(٥) وأمّا [أ]: أمّا [ع]
(٦) مُجدَّد [م، ١، ص ١٧٣ س ١٩]: مُجرَّد[أ] [ع]
(٧) وهي، بخطّ عريض [أ]

مغصوبة فيحرم عليه المكث[1] ويحرم عليه الخروج إذ في كلّ واحد فساد زرع الغير فهو عاصٍ بأيّهما فعل. وكذلك مَن سقط على صدر صبيّ محفوف بصبيان وعلم أنّه إن مكث قتل مَن تحته وإن انتقل قتل || مَن حواليه. أ٧٨و

٦٥. ومثل هذه المسائل فهي اجتهاديّة وليست ممّا تُوقِع[2] شكًّا في أنّه لا يجوز ورود الأمر بالتخلي عن الضدّين ويُشبَّه أن يُقال فيها هو غير مكلّف في هذه الحال ويُشبَّه أن يُقال في المسألة الأولى يخرج لتقليل الضرر وفي | الثانية يمكث فإنّ الانتقال فعل مستأنَف لا ع٥٧ يصحّ إلّا من حيّ ويُحتمَل أن يُقال يتخيّر ولاسيّما إذا لم يترجّح أحد الفعلين في قلّة الضرر على الثاني.

٦٦. وهنا انقضى القول في الفعل وهو القسم الثالث من الجزء الأوّل من هذا الكتاب.

القول في القسم الرابع[3]

ع٥٨

I١٧٥ ٦٧. هذا القسم يتضمّن القول في أنّ هاهنا أسبابًا مُظهِرة للأحكام ولصفات تتّصف بها الأحكام كالصحّة والفساد ويتضمّن[4] شرح ما تدلّ عليه هذه الأسماء وهو أربعة فصول.

الفصل الأوّل:[5] في الأسباب المظهرة للأحكام

I١٧٥ ٦٨. اعلم أنّ الشرع قد نصب للأحكام علامات تتضمّن[6] وقوعها كما تتضمّن[7] العلل الحسيّة معلولاتها وبهذه الأسباب نتوصّل إلى معرفة وقوع الأحكام وإلّا كان إثباتها

---

(١) المكث [أ]: المكت [ع]
(٢) تُوقِع [أ]: يوقع [ع]
(٣) القول ... الرابع، بخطّ عريض [أ]
(٤) ويتضمّن [أ]: تتضمّن [ع]
(٥) الفصل الأوّل، بخطّ عريض [أ]
(٦) تتضمّن١ [ع]: يتضمّن [أ]
(٧) تتضمّن٢ [ع]: يتضمّن [أ]

محالاً. والقول في تفصيل الأحوال الّتي بها تكون مقتضية للأحكام هو في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

الفصل الثاني[٨]: فيما يدلّ عليه اسم الصحّة والبطلان في الأحكام

I١٧٨ ٦٩. اعلم أنّ هذا يُطلَق في العبادات على أوجه مختلفة فالصحّة تنطلق عند المتكلّمين على ما وقع على وفق الشرع، وجب القضاء أو لم يجب، وعند الفقهاء عبارة[٩] عمّا أجزأ وأسقط القضاء حتّى أنّ صلاة مَن ظنّ أنّه متطهّر صحيحة في اصطلاح المتكلّمين لأنّ القضاء لازم بأمر متجدِّد. وهذه الاصطلاحات[١٠] لا مشاحة فيها إذا فُهِم الغرض.

٧٠. وأمّا في العقود فينطلق الفساد على كلّ حكم لم يتضمّنه حدّ[١١] ما به يتمّ الحكم سواء كان ذلك شرطًا أو سببًا والصحّة على مقابل هذا، اللهم إلّا أنّ أصحاب أبي حنيفة فإنّهم يُخِصّون باسم الفاسد ما كان مشروعًا في أصله ممنوعًا في وصفه لكن قد تقدّم من قولنا أنّ كلّ ممنوع بوصفه ممنوع بأصله وعائد عليه بالفساد من جهة ما هو متّصف وبالجملة || | فالأحكام إنّما تتّصف بالصحّة إذا فُعِلت بالأمور والأحوال الّتي اشترط الشرع في فعلها والفساد بخلاف ذلك. أ٧٨ظ ع٥٩

الفصل الثالث[١٢]: في وصف العبادة بالأداء والقضاء والإعادة

I١٧٩ ٧١. اعلم أنّ الواجب إذا أُدِّي في وقته سُمِّي أداء وإذا فُعِل مرّة على نحو من الخلل ثمّ فُعِل ثانيًا سُمِّي إعادة وإن أُدِّي بعد خروج وقته المضيّق أو الموسّع مع تركه عمدًا سُمِّي قضاء.

٧٢. وقد يُطلَق اسم القضاء على معانٍ غير هذه بعضها أقرب إلى هذا المعنى وبعضها

---

(٨) الفصل الثاني، بخطّ عريض [أ]

(٩) عبارة [أ]: - [ع]

(١٠) الاصطلاحات [أ]: اصطلاحات [ع]

(١١) يتضمّنه حدّ، يتضمّن + ــه أُضيفت فوق السطر [أ]: يتضمّن أحد [ع]

(١٢) الفصل الثالث، بخطّ عريض [أ]

أبعد. فمنها ما يُترَك سهوًا حتّى يخرج وقته فهذا أيضًا يُسمّى قضاء حقيقة لكن يُفارِق الأوّل بحطّ المأثم عن فاعله ومنها ألّا يجب الأداء كالصيام في حقّ الحائض وقد أشكل هذا على طائفة حتّى ألزموا وجوب الصوم على الحائض بدليل وجوب القضاء والإجماع يردّ هذا، فإنّها لو ماتت قبل أن تطهر لم تأثم. ومنها حالة المريض والمسافر فإنّهما من حيث لهما أن يصوما أشبه فرضهما الواجب الموسّع وقد كان ينبغي ألّا يُسمّى مثل[1] هذا قضاء كما لا يُسمّى إتيان الصلاة في آخر الوقت قضاء لكن تسمية مثل هذا قضاء مجاز لما في ذلك من فوات الوقت الأوّل المشهور.

I١٨٢ **٧٣**. وفي المسافر والمريض مذهبان غير هذا. أحدهما مذهب أهل الظاهر أنّهما لو صاما لم يصحّ صومهما لقوله عزّ وجلّ: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] والثاني مذهب الكرخي أنّ الواجب أيّام أخر ولكن لو صام رمضان صحّ كمَن قدّم[2] الزكاة على الحول. وكلا هذين القولين إنّما ينبنيان[3] على مَن لا يرى أنّ في الآية حذفًا وأنّ التقدير: فأفطر فعدّة من أيّام أخر وأنّ ذلك محمول على الرخصة. وستُبيَّن هذه المسألة ممّا يُقال في الجزء الثالث من هذا الكتاب. فأمّا ما يُحتمَل أن يُسأَل عنه مَن يرى | ذلك محمولاً على ع٦٠ الرخصة من جواز وقوع صيام المريض الّذي يخاف على نفسه الهلاك والضرر العظيم فتلك مسألة اجتهاديّة تحتمل الوجهين وهي خارجة عن هذا الغرض.

I١٧٩ **٧٤**. وقد أطلق القاضي رحمه الله اسم القضاء على ما يتركه الإنسان متعمّدًا مع غلبة ظنّه || بالاخترام[4] قبل أدائه الفعل إذا انكشف خلاف ما ظنّ لأنّه يُقدَّر الوقت بحسب غلبة أ٧٩و الظنّ. وهذا لا معنى <له>[5] لأنّه ليس يكون ظنّه بالاخترام سببًا لخروج الوقت في نفسه.

---

(١) مثل [أ]: - [ع]
(٢) قدّم [أ]: قوّم [ع]
(٣) ينبنيان [أ]: يبنيان [ع]
(٤) بالاخترام [أ]: وبالاخترام [ع]
(٥) له [ع]: - [أ]

الفصل الرابع[1]: في العزيمة والرخصة

[١٨٢ ٧٥. اعلم أنّ العزم في الشرع عبارة عمّا لزم العباد بإيجاب الله تعالى والرخصة عبارة عمّا وُسّع للمكلّف في فعله لعذر أو عجز عنه مع قيام السبب المحرِّم[2] كتحليل جرعة خمر للشرق والميتة للمضطرّ. وقد تُطلَق الرخصة على معاني غير هذه بعضها أقرب إلى هذا وبعضها أبعد.

٧٦. وهنا انتهى النظر في الجزء الأوّل من هذا المختصر ويتلوه كتاب أصول الأحكام.

(١) الفصل الرابع، بخطّ عريض [أ]

(٢) المحرِّم [أ]: المحترم [ع]

القول في الجزء الثاني من هذا الكتاب[1] ع٦١

I١٨٩ ٧٧. وهو يتضمّن النظر في الأصول الّتي تستند إليها هذه الأحكام وعنها تُستنبَط وهي ع٦٣ أربعة: الكتاب والسنّة وإجماع الأمّة ودليل العقل على النفي الأصليّ، وتسمية مثل هذا أصلاً تجوّز إذ ليس يدلّ على الأحكام بل على نفيها. فأمّا قول الصحابة وشريعة مَن قبلنا فمختلَف فيه. فلنبدأ من ذلك في الكتاب[2] وننظر أوّلًا في حقيقته ثمّ فيما يحصره ثمّ في ألفاظه ثمّ في أحكامه.

I١٩٠ ٧٨. فأمّا حقيقته ومعناه[3] فهو الكلام القائم بذات الله تعالى وهو صفة قديمة من صفاته والقول في إثبات هذه الصفة وتلخيصها[4] ممّا يخصّها من غيرها من الصفات هو من علم الكلام.

I١٩٣ ٧٩. فأمّا ما يحصره فهو ما نُقِل إلينا بين دفّتيّ المصحف على الأحرف السبعة المشهورة نقلاً متواترًا. وإنّما قيّدناه بالمصاحف لأنّ الصحابة رضي الله عنهم بالغوا[5] في الاحتياط في نقله بالكتب. واشترطنا في نقله التواتر لأنّه المفيد لليقين وليُعلَم أيضًا أنّ ما هو خارج عنه ممّا لم يُنقَل نقل تواتر فليس منه إذ يستحيل في عرف العادة أن يُهمَل بعضه أو يُنقَل نقل آحاد مع استفاضته في الجماعة الّتي لا يصحّ عليها الإغفال والإهمال وهم الّذين يقع بنقلهم التواتر.

I١٩٤ ٨٠. ولهذا ما كانت الزيادات الّتي لم تُنقَل نقل تواتر ليست توجِب عند || الأكثر عملاً أ٧٩ظ

(١) القول... الكتاب، بخطّ عريض [أ]

(٢) في الكتاب [أ]: بالكتاب [ع]

(٣) فأمّا... ومعناه، بخطّ عريض [أ]

(٤) وتلخيصها ممّا [أ]: وتخليصها بما [ع]

(٥) بالغوا [أ]: بلغوا [ع]

خلافًا لأبي حنيفة، كالتتابع في الكفّارة وما أشبهه. وليست هذه متنزّلة منزلة أخبار الآحاد لأنّ الخبر لا معارض له ولا دليل على كونه كذبًا. وإذا لم تُجعَل | هذه الزيادات من القرآن ع٦٤ احتملت أن تكون مذهبًا لصاحب واحتملت الخبر وما يتردّد بين هذين الاحتمالين فلا يجوز العمل به.

I١٩٤ ٨١. ولهذا قطع القاضي رحمه الله بتخطئة الشافعي رحمه الله في جعله بسم الله الرحمن الرحيم آية[١] من كلّ سورة مع كونها آية من النمل، إذ لو كان ذلك كذلك لنُقِل إلينا تصريحًا كونها من القرآن ولم يقع في ذلك خلاف. وللشافعي أن يتمسّك بأنّ جعلها في أوّل كلّ سورة بأمر رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ونزولها في أوّل كلّ[٢] سورة قرائن توهِم أنّها من القرآن فلو لم تكن[٣] منه لصُرِّح بذلك. وليس كذلك التعوّذ والقنوت وما أشبه ذلك ممّا قد صُرّحَ[٤] بكونه من غير القرآن. وبالجملة فهي مسألة اجتهاديّة ولذلك لم يُكفِّر القاضي بها ومع ذلك فهي قليلة الغناء في الاستنباط عنها. والشافعي إنّما أوجب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة للأخبار الواردة بذلك.

I١٩٩ ٨٢. وأمّا النظر[٥] في ألفاظه فمنها حقيقة ومجاز ووجود ذلك فيه بيّن من حيث هو بلغة العرب ولسانها. وبالجملة فما أظنّ لسانًا ولا لغة | يعرى[٦] من ذلك وإن كانت الألسنة ع٦٥ تتفاوت في ذلك.

I٢٠٠ ٨٣. وأمّا ما نفى[٧] بعضهم من أن يكون في ألفاظه شيء ليس من[٨] لغة العرب وجوّزه بعضهم فالوقوف على ذلك قليل الغناء فيما نحن بسبيله. وبالجملة إن كان في لسان العرب

---

(١) آية [ع]: أنّه [أ]

(٢) كل [أ]: – [ع]

(٣) تكن [ع]: يكن [أ]

(٤) قد صُرّحَ : لم يُصرّح [أ][ع]

(٥) وأمّا النظر، بخطّ عريض [أ]

(٦) يعرى [أ]: تعرى [ع]

(٧) ما نفى [أ]: نفي [ع]

(٨) من [أ]: في [ع]

شيء من غير ألفاظها فقد عرّبته العرب تعريبًا وغيّرته تغييرًا استوجب به اللفظ كونه من لغتها ومنسوبًا إليها.

١٢٠٢ ٨٤. وفي ألفاظه محكم ومتشابه كما قال عزّ وجلّ. وقد اختلف الناس في المتشابه والأَولى أن يُظَنّ أنّ الألفاظ المتشابهة هي الّتي يُمكِن حملها على معنى أكثر من واحد أو الّتي يُوهِم حملها على الظاهر تعارضًا فيها أو الألفاظ الّتي لم تتقدّم للعرب مواضعةً ولا اصطلاحَ على معانيها كالحروف || الّتي في أوائل السور أو جميع هذه. أ٨٠و

القول في الأصل الثاني وهو[1] السنّة

ع٦٦

١٢٦٤ ٨٥. وقول رسول الله صلّى الله عليه وسلّم حجّة لدلالة المعجزة على صدقه وهو حجّة بنفسه على مَن سمعه مشافهة فأمّا نحن فلم يبلغنا قوله صلّى الله عليه وسلّم إلّا على لسان المخبرين إمّا بطريق التواتر وإمّا بطريق الآحاد. ولذلك ينقسم القول في الأخبار إلى هذين القسمين ويعمّهما بيان مراتب ألفاظ الصحابة رضي الله عنهم في نقل الأخبار عنه صلّى الله عليه وسلّم.

١٢٤٧ ٨٦. وهي مراتب. فأوّلها أن يقول الصحابي سمعت رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أو حدّثني أو أخبرني أو شافهني فهذا لا يتطرّق إليه احتمال.

٨٧. المرتبة الثانية : أن يقول قال رسول الله كذا أو حدّث بكذا فهذا ظاهره النقل إذا صدر عن الصحابي وليس نصًّا صريحًا إذ ممكن أن يكون حدّث به عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم لكن رأى[2] أكثرهم العمل بمثل هذا جائز للقرائن الدالّة على ذلك لاسيّما إذا صدر ذلك عن مَن كثرت صحبته.

٨٨. المرتبة الثالثة : أن يقول الصحابي أمر رسول الله بكذا ونهى عن كذا أو فرض كذا وأوجب كذا فهذا يتطرّق إليه احتمالان. أحدهما في سماعه كما في قوله «قال» والثاني[3] في

---

(١) القول...وهو، بخطّ عريض [أ]

(٢) رأى [أ]: رأي [ع]

(٣) والثاني [أ]: تعالى [ع]

فهمه عن الخطاب الأمر أو الوجوب إذ صيغة الأمر مختلف فيها. ولذلك رأى داود ومَن تبعه من أهل الظاهر ألّا حجّة في قوله ما لم ينقل لفظه صلّى الله عليه وسلّم. وقد احتُجّ عليهم أنّ هذا نظر من حيث فهم الألفاظ وإنّما وقع الخلاف فيها بيننا من حيث أنّا لسنا بفصحاء ولا بحجّة على الكلام العربيّ. وأمّا الصحابي من حيث أنّه عربيّ فكيف يتُوهَّم عليه الغلط في | ع٦٧ صيغة الأمر مع أنّ به تقوم الحجّة عند الاختلاف فيها؟

٨٩. وأنا أرى[١] أنّ تصحيح الألفاظ في لسان مّا عند مَن لم يكن من أهل ذلك اللسان إنّما يحصل بأحد أمرين : إمّا باستقراء كلامهم أو النقل عنهم إذا استفاض ذلك فيهم. وعلى هذا لا يصحّ الاحتجاج بقول الواحد حتّى يستفيض قوله. وأمّا هل يُشترَط في نقل اللغة التواتر أو تكفي فيه الآحاد فذلك مختلف || فيه ويُشبَّه أن يكفي في كثير منها نقل الآحاد أ٨٠ظ وإلّا لم يكن سبيل إلى الوقوف على أكثر دلالات الألفاظ لو اشتُرِط في نقل كلّ واحدة منها التواتر.

٩٠. المرتبة الرابعة : أن يقول أُمِرنا بكذا أو نُهينا عن كذا فهذا يتطرّق إليه مع ما سبق من الاحتمالات احتمال آخر وهو أنّ الآمر بذلك عساه أن يكون غير النبيّ صلّى الله عليه وسلّم من الأئمّة والأمراء. وفي معنى هذا قولهم : من السنّة كذا والسنّة جارية بكذا.

٩١. المرتبة الخامسة : أن يقول الصحابي كانوا يفعلون كذا فأضاف الفعل إلى عهد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم. فهذا أيضًا يحتمل أن يكون بلغ ذلك رسول الله صلّى الله عليه وسلّم (وهو الأظهر) فأقرّه ويحتمل أن يكون لم يبلغه.

٩٢. فقد ظهر من هذا ما هو إخبار عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وما ليس بإخبار.

١٢٥٠ ٩٣. والآن فقد بقي تبيين طرق[٢] انتهاء الأخبار إلينا وذلك إمّا أن يكون نقل تواتر أو آحاد. ولنقل فيهما وفي مرتبة التصديق الحاصل عنهما ولنبدأ من ذلك بالتواتر.

١٢٥١ ٩٤. فنقول إنّ التواتر هو خبر مستفيض يحصل عنه اليقين في أمور مّا وعند أحوال

---

(١) وأنا أرى، بخطّ عريض [أ]: وإنّا نرى [ع]

(٢) طرق [أ]: طريق [ع]

مّا من غير أن ندري من أين حصل ولا كيف حصل ولا متى حصل. وإنّما قلنا في أمور مّا لأنّه ليس يحصل فيما ليس شأنه | أن يُحَسّ ممّا هو معقول أو ممّا شأن مناسبه أن يُحَسّ إلّا ع٦٨ أنّه غير ممكن الوجود كعنز أيّل وغير ذلك ممّا ليس له وجود خارج النفس ولا فيما شأنه أن يُحَسّ بعد ممّا هو ممكن الوجود بل إنّما يحصل اليقين به فيما هو محصّل الوجود في الزمان الحاضر أو كان محصّل الوجود في الزمان الماضي ممّا لم نُحِسّه بعد لأنّ ما أحسسناه أو كان لنا سبيل[1] إلى إدراكه بقياس يقينيّ كحدث العالم وغير ذلك فلا غناء للتواتر فيه لأنّه إمّا أن يتواتر عندنا بحسب ما أحسسنا أو || وقفنا عليه بالقياس فذلك في حقّنا فضل وإمّا إن تواتر أ٨١و خلافه فلا يقع لنا به تصديق.

I٢٥٥ **٩٥**. وقولنا وعند أحوال مّا تحفّظ ممّا[2] تواتر ولم يقع اليقين به. ولذلك رام قوم لمّا شعروا بهذا أن يشترطوا في التواتر عددًا يلزم عنه بالذات وأوّلاً اليقين حتّى يكون هو السبب في وقوع اليقين عنه ومقتضيًا له على جهة ما تقتضي الأسباب مسبّباتها. فلمّا لم يتحصّل لهم حدّوه بأنّه الّذي يحصل عنه اليقين على أنّه محصّل الوجود في نفسه وإن كان مجهولاً عندنا. والمشاهدة بخلاف ذلك فإنّه يظهر أنّ العدد الّذي يحصل عنه اليقين يزيد وينقص في نازلة نازلة ولو كان هاهنا عدد مّا بالطبع يحصل عنه اليقين بالذات وأوّلاً لكنّا سنُحِسّه ونقف عليه. وبالجملة فإنّ كثرة المخبرين أحد، القرائن الّتي تُفيد التصديق ولذلك يلزم أن يزيد وينقص بحسب ما تنضاف إليه من القرائن الأخر.

I٢٦٠ **٩٦**. وإذا كان هذا هكذا فلسنا نقدر أن نقول إنّ فاعل ذلك | التصديق بالنتيجة يحصل[3] ع٦٩ عن[4] المقدّمات أوّ<لًا بل> على جهة ما نقول إنّ المعقولات الأُوَل تحصل عن الحسّ. ومَن ظنّ أنّ الحال في التواتر كالحال في المقدّمات التجريبيّة[5] وهي الّتي يحصل اليقين

---

(١) سبيل [ع]: سبيلا [أ]
(٢) ممّا [أ]: فيما [ع]
(٣) يحصل [ع]: تحصل [أ]
(٤) عن [أ]: على [ع]
(٥) التجريبيّة [ع]: التجربيّة [أ]

بكلّيتها عند التعمّد لإحساس جزئيّاتها فمخطئ قطعًا. بل التصديق الحاصل عن التواتر من فعل النفس وكأنّ نسبته إليها نسبة(١) <المعقولات الأُوَل إلى الحسّ>.

I٢٥٣ **٩٧.** وبالجملة فلم يقع خلاف في أنّ التواتر يُوقِع اليقين إلّا ممَّن لا يُؤبَه به وهم السفسطائيّون وجاحد ذلك يحتاج إلى عقوبة لأنّه كاذب بلسانه على ما في نفسه. وإنّما الخلاف في جهة وقوع اليقين عنه فقوم رأوه بالذات وقوم رأوه بالعرض وقوم رأوه مكتسبًا مثل ما رآه أبو حامد هاهنا ومَن نحا نحوه من أنّ اليقين به إنّما يحصل بعد مقدّمتين : إحداهما أنّ هؤلاء مع اختلاف أحوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع والثانية(٢) أنّهم قد اتّفقوا على الإخبار عن هذه الواقعة. لكنّ أبا حامد يُسلِّم أنّ هاتين المقدّمتين لم تُشكَّلا(٣) قطّ في الذهن بالفعل ولا احتاج الإنسان إلى إحضارهما(٤) عند وقوع التصديق(٥) || بالتواتر. وإذا وضع أ٨١ظ هذا في ما لا شكّ هو المشاهد من أمر التواتر فمن البيّن أنّه ليس لهاتين المقدّمتين في إيقاع اليقين غناء لأنّ ما ليس موجودًا في النفس بالفعل فليس يكون سببًا لوجود ما هو فيها بالقوّة حتّى يُخرِجه(٦) إلى الفعل. ولولا كون حصول المقدّمة الكبرى في الشكل الأوّل في النفس بالفعل ما كانت سببًا لحصول النتيجة عنها الّتي كانت منطوية فيها بالقوّة، | فأيّ فائدة ع٧٠ لاشتراط ما وجوده مثل هذا الوجود في إيقاع التصديق. ولهذا اشترطنا في حدّ التواتر : من غير أن ندري كيف حصل ولا من أين حصل.

I٢٦٥؛ **٩٨.** وبالجملة فالأخبار والشهادات على الأكثر(٧) لا تُفيد إلاّ ظنًّا وذلك يتفاوت I٢٦٧ بحسب تفاوت القرائن حتّى يحصل في بعضها اليقين. ولذلك اختلف الناس في مراتب التصديقات الواقعة عن الأخبار بحسب ما يقترن بها كمَن يجعل خبر الواحد بين يديّ

---

(١) نسبة، + بياض في قدر كلمة أو كلمتين [أ]

(٢) والثانية [أ]: والثاني [ع]

(٣) تشكلا [ع]: تشكل [أ]

(٤) إحضارهما [ع]: إحضارها [أ]

(٥) التصديق، + با [أ]

(٦) يُخرِجه : تخرجه [أ][ع]

(٧) الأكثر، هامش [أ]: الأخبار [ع]

الجماعة إذا أمسكوا عن تكذيبه مع أنّهم عدد يمتنع في عرف العادة تواطؤهم على تسويغ الكذب يتنزّل منزلة التواتر إذا كان ما أُخبِر عنه مُدرَكًا لهم بالحسّ. وكذلك هاهنا قرائن تُضعِف الظنّ الواقع بالأخبار حتّى يكاد في بعض المواضع[1] يُقطَع بكذبها كمَن أخبر بقتل ملك البلدة في السوق ثمّ مرّ أهل السوق ولم يتحدّثوا بذلك. ومن هذا الجنس ردُّ أبي حنيفة رحمه الله أخبار الآحاد فيما تعمّ به البلوى من الأحكام لأنّه يرى أنّ حقّ ما تعمّ به البلوى أن يُنقَل نقلاً مستفيضًا. وكذلك ردُّ مالك لكثير من الأحاديث إذا لم يصحبها العمل.

١٢٧٢ **٩٩.** فهذا ما ينبغي أن يُقال في مرتبة التصديق الحاصل عن الأخبار وفي أيّ موضع غناؤها وفي أيّها لا.

١٠٠. فأمّا خبر الآحاد[2] بحسب ما حُدَّ في هذه الصناعة فهو ممّا لم ينته أن يُفيد اليقين في موضع مّا بخبر الواحد بحسب ما تقترن[3] بذلك من القرائن[4]. قلنا هذا وإن كان غير ممتنع فهو مّما يقلّ وجوده ولعلّ ذلك يقع في حقّ شخص مّا ونازلة مّا ||. ولتفاوت هذا أ٨٢و الظنّ الواقع في النفس عند اقتران القرائن بأخبار الآحاد رأى بعضهم أنّ خبر الواحد قد يُفيد اليقين.

١٠١. ويلحق بخبر الواحد بعد التكلّم في حدّه التكلّم في جواز | العمل به شرعًا ع٧١ والتكلّم في شروط الناقلين له والجرح والتعديل وكيفيّة نقل الراوي عن مروّيه.

١٢٧٣ **١٠٢.** أمّا العمل[5] بأخبار الآحاد فهو جائز عقلًا وواقع شرعًا. أمّا جواز وقوعه شرعًا فإنّه غير ممتنع أن ينصب الله تعالى غلبة الظنّ علامة للحكم كنصبه سائر الأشياء علامات. وعلى هذا يُتصوَّر القضاء بالشهود والحكم بالفتوى واستقبال الكعبة إذا لم تُعاين.

١٢٧٥ **١٠٣.** وقد رأى بعضهم أنّ نصب غلبة الظنّ علامة للحكم في الشرع واجب عقلاً ولولا ذلك لسقطت أكثر الأحكام عن مَن لم يُشافِه رسول الله صلّى الله عليه وسلّم. وقول

---

(١) المواضع [أ]: المواضيع [ع]
(٢) فأمّا...الآحاد، بخطّ عريض [أ]
(٣) تقترن [أ]: يقترن [ع]
(٤) القرائن [أ]: قرائن [ع]
(٥) أمّا العمل، بخطّ عريض [أ]

أبي حامد إنّ هذا[١] ليس بقويّ لأنّ لقائل أن يقول تسقط الأحكام في حقّ مَن لم يبلغه[٢] تواترها كما تسقط في حقّ مَن لم يسمع بالشرع ولا تواتر عنده فليس عندي[٣] بمرضيّ لأنّ انطواء[٤] الشرع نادر وقليل جدًّا حتّى لا يكاد يقع هذا مع تطاول الزمان بل باضطرار وقع نقله إلى جميع المعمورة تواترًا وإنّما يُشبَّه أن يقع مثل هذا في أوّل الإسلام. وليس كذلك العمل بأخبار الآحاد لأنّه ليس من ضرورة كلّ خبر أن يُنقَل تواترًا فلو اشتُرِط في العمل به التواتر لأدّى ذلك إلى تعطيل أكثر الأحكام عن أكثر المكلّفين وبالجملة لو لم يجب القضاء بالشهود والأيمان والحكم بالاجتهاد لما كان سبيل إلى ردّ المظالم والأخذ بالحقوق.

I٢٧٦ ١٠٤. وقد يُستدَلّ أيضًا على وقوعه شرعًا بإجماع الصحابة على العمل به. وتوقّفهم في بعض الأخبار إنّما كان اجتهادًا منهم في طرقها. وإنفاذ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم الرسل[٥] والولاة إلى البلاد وتكليف الناس تصديقهم ممّا يُقطَع به على وقوعه شرعًا.

I٢٨٤ ١٠٥. فأمّا قول الله عزّ وجلّ: ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ع٧٢ ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ﴾ [التوبة: ١٢٢] فرأى || بعضهم أنّها قاطعة في العمل أ٨٢ظ بأخبار الآحاد إذ الطائفة تقع على النفر اليسير الّذين لا يحصل اليقين بقولهم. وأبو حامد يرى أنّها ليست بقاطعة إلّا في وجوب الإنذار. قال: وليس يلزم من وجوبه عليهم وجوب العمل به كما يجب على الشاهد الواحد إذ الشهادة لا ليُعمَل[٦] بها. قال وبمثل هذا الاعتراض يُضعَّف[٧] التمسّك بقوله عزّ وجلّ: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلْهُدَىٰ ﴾ [البقرة:

(١) هذا، هامش [أ] ٦، متن [أ]
(٢) يبلغه [ع]: تبلغه [أ]
(٣) عندي، بخطّ عريض [أ]
(٤) انطواء [أ]: انظواء [ع]
(٥) الرسل [أ]: - [ع]
(٦) ليعمل [أ]: يعمل [ع]
(٧) يُضعَّف : يضعُفُ [أ][ع]

١٥٩] وبقوله صلّى الله عليه وسلّم: «نضر[1] الله امرءاً سمع مقالتي فوعاها وأدّاها كما سمعها» الحديث، وهذا القول منه لا معنى له لأنّه ما فائدة وجوب الإنذار إذا لم يجب العمل بنقلهم؟ وليس يُشبِه هذا الشاهد فإنّه إنّما وجب عليه أداء الشهادة رجاء أن يأتي مَن عنده مثل شهادته فيقع العمل بها. اللّهم إلّا أن يقول القائل عسى إن وُجِد[2] الإنذار إنّما لزم الآحاد ليتكثّروا حتّى يقع العلم الضروريّ بقولهم لكنّ هذا ينكسر ممّا تقدّم من أنّ ذلك كان يُؤدِّي إلى تعطيل أكثر الأحكام.

١٠٦. وإنّما يُشبَّه أن يُظَنّ أنّ الآية ليست بقاطعة ولا نصًّا في العمل بأخبار الآحاد من جهة أنّ الطائفة اسم يقع على النفر اليسير فالعدد[3] الكثير الّذي يُمكِن أن يقع اليقين بقولهم بدليل قوله: «لا تزال طائفة من أمّتي» الحديث. لكنّ الآية أظهر في أنّه ليس المراد بالطائفة هاهنا مَن يحصل العلم بنقلهم.

الفصل الثاني[4]: في شرط الراوي وصفته

I٢٩٠ ١٠٧. وإذ قد ثبت العمل بخبر الواحد فلا بدّ من ذكر الشروط الّتي يُقبَل بها ويجب العمل به إذ ليس كلّ خبر يجب العمل به.

١٠٨. فأوّلها أنّ خبر الواحد يُعمَل به وإن لم يُعمَل بشهادته لأنّ اشتراط العدد إذا ثبت العمل به ممّا يجب على مدّعي ذلك إثباته شرعًا ولا يصحّ في مثل هذا حمله على الشهادة ع٧٣ قياسًا واستظهار الصحابة رضي الله عنهم بالعدد في واقعتين أو ثلاث فذلك اجتهاد منهم لأحوال خاصّة بتلك النوازل وبالجملة فاشتراط العدد ليس || بشرط عندنا. أ٨٣و

I٢٩١ ١٠٩. وأوّل الشروط أنّا لا نقبل خبر الصبيّ لأنّه لا يخاف الله فلا نأمن عليه الكذب. وأمّا إذا كان طفلاً عند السماع ثمّ نقل الحديث بعد بلوغه فهو مقبول بدليل إجماع الصحابة

---

(١) نضر: نصر [أ][ع]

(٢) وُجِد [ع]: وجدت [أ]

(٣) فالعدد [أ]: والعدد [ع]

(٤) الفصل الثاني، بخطّ عريض [أ]

على العمل بالأحاديث من غير فرق بين مَن سمع في الصغر أو بعد البلوغ. وقول مَن قال تُقبَل شهادة الصبيان في الجنايات الّتي تقع[٥] بينهم فإنّما حمله على ذلك الاستدلال بالقرائن لكثرتهم ولذلك اشتُرِط في شهادتهم قبل أن يتفرّقوا.

١٢٩٢ ١١٠. ومن الشروط أن يكون ضابطًا فإنّ مَن كان مغفّلاً يقع منه في الأكثر الغلط.

١١١. وأمّا كونه مسلمًا فلا خلاف في اشتراط ذلك لأنّ الكافر لا تُقبَل روايته لأنّه متّهم في الدين وإن كانت تُقبَل شهادة بعضهم على بعض عند أبي حنيفة فلا مخالف في ردّ روايته وبالجملة فالاعتماد في ردّها على الإجماع.

١٢٩٣ ١١٢. وأمّا اشتراط العدالة فغير مختلف فيه لكن ما يدلّ عليه اسمها مختلف فيه. فذهب قوم وهم الأكثرون أنّ العدالة حالة في النفس يلزم عنها اجتناب ما نُهِي عنه في الشرع نهي تحريم أو نهي كراهة وإتيان ما أُمِر به في الشرع أمر وجوب أو أمر ندب من غير أن يُخَلّ بذلك وبالجملة فيُشترَط فيه تجنّب كلّ ما يقدح في دينه ممّا لا يمتنع عليه الكذب مع إتيانه، وهذا يختلف بحسب نظر المجتهدين ولكن لا | خلاف في أنّه لا تُشتَرط فيه العصمة كما لا ع٧٤ يكفي في ذلك اجتناب الكبائر. وذهب قوم إلى أنّ العدالة عبارة عن إظهار الإسلام مع أنّه لا يُعلَم فاسقًا دون بحث عن سيرته وسريرته.

١٢٩٥ ١١٣. أمّا أصحاب المذهب الأوّل فاحتجّوا بأن قالوا: كما أنّ المجهول الكفر لا يجوز نقله كذلك المجهول الفسق. ولأولئك أن يقولوا[٦] إنّ المجهول الكفر ليس تُعرَف منه حالة يغلب بها على الظنّ حسن الثقة به وليس كذلك المعروف منه إظهار الإسلام وقد احتجّوا أيضًا لذلك بردّ الصحابة أخبار المجاهيل كردّ عمر رضي الله عنه خبر فاطمة بنت قيس وردّ علي قول الأشجعي وما ظهر من طلب رسول الله صلّى الله عليه وسلّم || العدالة أ٨٣ظ والثقة فيمَن كان يُنفِذه إلى البلاد. وأمّا[٧] ما احتجّ به أهل الفرقة الثانية فقبوله صلّى الله عليه وسلّم شهادة الأعرابي في رؤية الهلال مع أنّه لم يعرف منه إلّا الإسلام، ولأولئك ألّا يُسلّموا

---

(٥) تقع [ع]: يقع [أ]

(٦) يقولوا [ع]: يقولون [أ]

(٧) وأمّا، بخطّ عريض [أ]

أنّه كان مجهولاً عنده صلّى الله عليه وسلّم[١]. واحتجّوا أيضًا[٢] بأنّ الصحابة قبلوا قول مَن لم يعرفوهم بالفسق وعرفوهم بالإسلام.

١١٤. وبالجملة فقد احتجّ كلّ فريق منهم بحجج وهي وإن كانت ظاهرة بحسب دعواه فهي مع هذا محتملة للتأويل، والمسألة اجتهاديّة لا قطعيّة. وبالجملة فالمقصود فيما يظهر من العدالة إنّما هو غلبة الظن بالصدق وذلك يختلف بحسب اختلاف قرائن الأحوال. فينبغي إذن فيما لم ينصب الشرع فيه علامة محدودة بطريق قطعيّ لغلبة الظنّ بالصدق ألّا نحدّ فيها حدًّا بل يُوكَّل ذلك إلى نظر المجتهدين فإنّه ربّ مجتهد تجتمع عنده قرائن يغلب بها على ظنّه صدق إنسان مّا ليس تجتمع | لإنسان آخر. ع٧٥

١٢٩٩ ١١٥. وأمّا الفاسق المتأوّل وهو الّذي لا يعرف فسق نفسه فقد اختلفوا فيه. فمَن رأى أنّ الفسق إنما يمنع القبول للتهمة فلا يُتصوَّر عنده ردّه إلّا أن يكونوا فسقة في إجازة الكذب. ومَن رأى أنّ الفسق بنفسه هادم للقبول <لا> لموضع التهمة أجاز شهادة بعضهم على بعض. والأوّل مذهب الشافعي والثاني مذهب القاضي ويُشبَّه أن يكون مذهب الشافعي أقيس ويشهد له قبول الصحابة رضي الله عنهم أخبار الخوارج. والفاسق المتأوّل ربّما عُلِم فسقه بدليل قطعيّ وربّما عُلِم فسقه بدليل ظنّيّ وينبغي أن يكون قبول رواية مَن عُلِم فسقه بدليل ظنّيّ أولى. ولذلك يقول الشافعي: أُفسِّق الحنفيّ الشارب للنبيذ ولا أردّ شهادته.

١٣٠٣ ١١٦. فهذه هي الأشياء الّتي تُشترَط في الراوي وأمّا الأشياء الّتي يقع بها الترجيح فتكاد[٣] لا تتناهى.

الفصل الثالث: في الجرح والتعديل[٤].

١١٧. فيه أربعة فصول. الفصل الأوّل. اشترط قوم العدد في المزكّي قياسًا || على أ٨٤و الشهادة وبعض لم يشترطه قياسًا على قبول رواية العدل وهو الأظهر.

---

(١) صلّى... وسلّم [أ]: الله [ع]

(٢) أيضا، هامش [أ] ˆ ، متن [أ]

(٣) فتكاد [ع]: فيكاد [أ]

(٤) الفصل... والتعديل، بخطّ عريض + عودة إلى السطر [أ]

I٣٠٤ ‏١١٨. الفصل الثاني[١] : في ذكر سبب الجرح والتعديل. قال الشافعي يجب ذكر سبب الجرح دون التعديل إذ قد يرى واحد جرحة مّا لا يراها[٢] الآخر وأمّا العدالة فليس لها إلاّ سبب واحد، ورأى | قوم نقيض هذا لتسارع الناس إلى الثناء على الظاهر. وقال القاضي لا ع٧٦ يجب ذكر السبب فيهما تعويلاً على معرفة[٣] المزكّي وقال قوم لا بدّ من ذكر السبب فيهما جميعًا وهو الأحوط عندي إذ العدالة والترجيح[٤] مختلف فيهما كما تقدّم. وأمّا إذا تعارض الجرح والتعديل فالجرح هو المقدّم لأنّه اطّلاع على زيادة لم يطّلع عليها المعدّل إلّا أن يكون يعني تشخيص ما أثبته الجارح فحينئذ يتعارض الجرح والتعديل.

I٣٠٥ ‏١١٩. الفصل الثالث[٥] : في نفس التزكية والتعديل. وذلك يُتصوَّر وقوعه على أربعة أنحاء : إمّا بالقول[٦] أو بالرواية عنه أو بالعمل بخبره أو بالحكم بشهادته. وأعلاها صريح القول بتعريف وجه عدالته ودون ذلك أن يروي عنه خبرًا وهذا إنّما يصحّ على رأي مَن يكفي عنده في التعديل نفس التزكية هذا إذا فُهِم من حاله التصريح[٧] عن الثقات عنده. وأمّا العمل بالخبر فليس بتعديل إذ قد يُمكِن أن يُعمَل بدليل آخر إلّا إن علمنا أنّه عمل بذلك الخبر من طريق ذلك الناقل، وهذا أيضًا على رأي مَن لا يشترط ذكر سبب الجرح والتعديل. وأمّا الحكم بشهادته فذلك أقوى من تزكيته. وأمّا تركه الحكم بشهادته أو خبره فليس جرحًا إذ قد يُتوقَّف في شهادة العدل[٨] أو روايته لأسباب سوى الجرح وبالجملة متى لم ينقدح لردّ شهادته وروايته سبب آخر فهو كالجرح المطلق.

---

(١) الفصل الثاني، بخطّ عريض [أ]

(٢) يراها : يراه [أ][ع]

(٣) معرفة [أ]: - [ع]

(٤) والترجيح [أ]: التجريح [ع]

(٥) الفصل الثالث، بخطّ عريض [أ]

(٦) بالقول [أ]: بالقبول [ع]

(٧) التصريح، قارن مع [م، ١، ص ٣٠٥ س ١٤-١٨]: التجريح [أ][ع]

(٨) العدل [م ١، ص ٣٠٦ س ١٥-١٦]: العبد [أ][ع]

I٣٠٧ ١٢٠. الفصل الرابع[1] : في تعديل الصحابة رضي الله عنهم. والّذي عليه جماهير الأمّة والمعتمد عليهم أنّ عدالتهم مقطوع بها بتعديل الله جلّ وعزّ لهم وتعديل رسوله في غير ما آية من كتاب الله | جلّ وعزّ وغير[2] ما حديث عنه صلّى الله عليه وسلّم. ع٧٧

I٣٠٨ ١٢١. وقد ذهبت طوائف من الخوارج والمعتزلة || والقدريّة وبالجملة أهل البدع أ٨٤ظ والزيغ إلى ردّ شهادتهم وروايتهم بعد ما شجر بينهم الشتات وظهرت الحروب بينهم والخصومات وذلك عند أهل السنة محمول على أنّ كلّ مجتهد إمّا غير مأثوم وإمّا مصيب بحسب الرأيين. وذهب قوم من أهل السنّة أنّ قتلة عثمان مخطئون قطعًا لكن جهلوا خطأهم وكانوا متأوّلين والفاسق المتأوّل لا تُرَدّ شهادته على رأي الأكثر.

I٣٠٨ ١٢٢. وقد بقي علينا من القول في الخبر الواحد القول في كيفيّة نقل الراوي عن مروّيه وذلك يُتصوَّر وقوعه على خمس مراتب.

١٢٣. المرتبة الأولى : قراءة الشيخ عليه ليُحدِّث عنه وبذلك يصحّ قوله على الحقيقة حدّثنا وأخبرنا وسمعته وهي أعلى المراتب.

١٢٤. المرتبة الثانية : أن يقرأ على الشيخ وهو ساكت فهذا خالف فيه بعض أهل الظاهر لكن عند الأكثر سكوته وإقراره إيّاه يتنزّل منزلة قوله. هذا إذا كان بحيث لا يُخال سكوته لغفلة أو إكراه أو ما أشبه ذلك. إلّا أنّهم اختلفوا هل يقول حدّثنا مطلقًا أو سمعت فلانًا. والصحيح أنّه لا يجوز لأنّ ذلك كذب محض إلّا أن يُعلَم بقرينة حال منه أو تصريح أنّه يُريد بذلك القراءة على الشيخ.

١٢٥. المرتبة الثالثة : الإجازة، وهو أن يقول أُجيز لك أن تروي عنّي الكتاب الفلانيّ أو ما صحّ عندك من تعيين مسموعاتي. ولا يجوز في مثل هذا إطلاق القول بحدّثنا أو أخبرنا إلّا تجوّزًا.

١٢٦. المرتبة الرابعة : المناولة وصورتها أن يقول الشيخ خذ هذا الكتاب وحدِّث به

---

(١) الفصل الرابع، بخطّ عريض [أ]

(٢) وغير [أ]: وغير في [ع]

عنّي. ومجرّد المناولة دون اللفظ لا معنى له | فهي زيادة تكلّف وهي في الحقيقة إجازة وهي ع٧٨ وإن لم تُفِد معرفة عين الطريق الموصل فهي تُفيد معرفة صحّة الخبر.

١٢٧. المرتبة الخامسة : الاعتماد على الخطّ بأن يجد بخطّه مكتوبًا إنّي رويت عن فلان كذا وكذا فهذا لا يجوز أن يروي عنه لأنّ الخطّ يُشتبَه وأمّا إذا قال الشيخ هذا خطّي قُبِل قوله ولكن لا يروي عنه ما لم يأذن له بالقول أو بقرينة حال. وأمّا إذا قال عدل هذه نسخة صحيحة من كتاب البخاري فرأى[1] || فيها «حدّثنا» فليس له أن يروي عنه. ولكن هل يلزمه أ٨٥و العمل به؟ أمّا إن[2] كان مقلّدًا فعليه أن يسأل المجتهد فلا[3] خلاف وإن كان مجتهدًا فقال قوم لا يجوز العمل له به ما لم يسمعه وقال قوم إذا علم صحّة النسخة جاز العمل به لأنّ أصحاب رسول الله صلّى الله عليه وسلّم كانوا يحملون الصحف إلى البلاد وكان الناس يعتمدون عليها بشهادة حامل الصحف. ولكن على الجملة فلا ينبغي أن يروي إلّا ما سمع بعد المعرفة فإنّ الّذي روّاهم لم يشكّ في شيء ممّا أخذوه عنه فإن شكّ في شيء تُرِكت روايته.

١٢٨. وقد تتفرّع[4] عن هذا مسائل.

١٢٩. منها إذا كان في مسموعاته حديث يغلب على ظنّه أنّه سمعه هل يجوز له أن يرويه؟ أمّا إذا شكّ فلا خلاف في أنّه لا يجوز له وأمّا إذا غلب على ظنّه أنّه سمعه فقد قال قوم يجوز أخذه عنه لأنّ الاعتماد في هذا الباب على غلبة الظنّ وهو بعيد لأنّ غلبة الظنّ إنّما تُتصوَّر في كون الشيخ صادقًا وكذلك غلبة الظنّ في الشهادة إنّما تُتصوَّر[5] في حقّ الحاكم وأمّا الشاهد فينبغي أن يشهد على القطع فيما القطع فيه ممكن وكذلك الراوي. ‎I٣١٢

١٣٠. ومنها إذا أنكر الشيخ الحديث إنكار جاحد قاطع بكذب الراوي فإنّه لا يُعمَل به ولكن لا يصير الراوي مُجرَّحًا لأنّهما عدلان | تعارض قولهما. وأمّا إذا أنكر إنكار متوقّف ع٧٩ ‎I٣١٤

(١) فرأى، مكرّرة على الصفحة التالية [أ]

(٢) إن [أ]: إذا [ع]

(٣) فلا [أ]: ولا [ع]

(٤) تتفرّع [أ]: يتفرّع [ع]

(٥) تُتصوَّر [ع]: يتصوّر [أ]

فيُعمَل بالخبر لأنّ الراوي جازم في أنّه سمعه والشيخ ليس هو قاطعًا بتكذيبه وهما عدلان. وذهب الكرخي إلى أنّ نسيان الشيخ الحديث يُبطِله واحتجّ بأنّ الشيخ ليس يجب عليه العمل إذا رواه له العدل عنه وهو[1] لا يذكره. وهذا لا يُتصوَّر في الراوي لأنّه قاطع وأمّا غيرهما فحالته بين حالتيهما. ويُشبَّه أن يكون أغلب على ظنّه صدق الراوي للنسيان الغالب على الإنسان مع أنّ الشيخ ليس بقاطع بكذبه وإلى هذا ذهب مالك والشافعي وجماهير المتكلّمين وهو يُشبِه عندهم شكّ الشيخ في زيادة في الحديث أو إعراب فيه.

I٣١٥ ١٣١. ومنها إذا انفرد ثقة بزيادة في الحديث عن جماعة ثقات حفّاظ فقيل تُقبَل الزيادة لأنّه لو انفرد دونهم بحديث قُبِل، وكذلك الزيادة. وأنت تعلم || أنّ الأمر ليس كذلك لأنّ أ٨٥ظ انفراده دونهم بزيادة في حديث رووه مع أنّهم حفّاظ قرينة تُضعِف الظنّ الواقع بالزيادة وليس كذلك إذا انفرد بحديث دونهم. فلذلك رأى بعضهم ألّا تُقبَل الزيادة ورأى بعضهم أن تُقبَل لكن ليس لهذه العلّة الّتي تقدّمت بل لأنّ أولئك ليسوا بقاطعين على نفي الزيادة ويُمكِن أن يكونوا[2] دخلوا في المجلس وقد مضى من الحديث شيء ويُمكِن أن يكونوا حاضرين ويفوت[3] أسماعهم لشاغل أو عارض وبالجملة فهي مسألة اجتهاديّة ويتفاوت الظنّ فيها بحسب نازلة نازلة وحديث حديث.

I٣١٦ ١٣٢. ومنها نقل الحديث بالمعنى دون اللفظ فقوم أجازوه للعالم العارف بمواقع الخطاب وقال قوم لا يجوز له إلّا إبدال القول بما يُرادِفه ويُساويه في المعنى كما نُبدِل القعود مثلاً بالجلوس ممّا لا يُشَكّ في | ترادفهما لا فيما يحتاج في ذلك إلى استدلال. وقد احتجّ ع٨٠ الفريق الأوّل بالإجماع على جواز شرح المعاني الّتي في الشرع للعجم بلسانهم، قالوا فإذا جاز إبدال العربيّة بعجميّة تُرادِفها فلأن[4] يجوز بالعربيّة أَولى وأحرى ولم يفصلوا بين ما كان

---

(١) وهو [ع]: ووهو [أ]

(٢) يكونوا [ع]: يكون [أ]

(٣) ويفوت [ع]: وتفوت [أ]

(٤) #فلان [أ]: أن [ع]

إبدال اللفظ بغيره بيّنًا بنفسه وبين ما يحتاج في ذلك إلى استدلال. قالوا وكذلك كان سفراء رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يُبلِّغون أوامره إلى غير العرب.

١٣٣. وأنا أرى أنّ فهم[١] ما تدلّ عليه الألفاظ إذا كان في محلّ الاجتهاد فلا يجوز للمجتهد العمل به حتّى يُنقَل إليه لفظ الشارع وإلّا عاد المجتهد من حيث هو مجتهد مقلّدًا اللّهم إلّا أن يقول ذلك المعنى صحابي فهذا يُرجِع القول فيه إلى ما تقدّم من الخلاف المذكور في ذلك وأمّا المجتهد المقلّد فيجوز له عندي إبدال اللفظ بلفظ غيره عند مَن يُقلِّده لأنّ ذلك اجتهاد مّا وعلى هذا جاز[٢] شرح العربيّة وتبديلها بالعجميّة.

I٣١٦ **١٣٤**. وأمّا تجويز نقل بعض الخبر فهو عندي جائز إذا كان مفيدًا ومكتفيًا بنفسه وغير محتاج في فهمه إلى ما قبله أو كان ليس يُوجِب حذف[٣] ما حُذِف منه تردُّدَ المفهوم عنه بين معنيين أو أكثر من || ذلك، وسواء[٤] الأمر في هذا عند مَن أجاز نقل الحديث بالمعنى دون اللفظ أو لم يُجِزه. أ٨٦و

I٣١٨ **١٣٥**. ومنها النقل المرسل والمسند. وهذا قد اختلفوا فيه فذهب مالك وأبو حنيفة والجماهير إلى أنّ المرسل مقبول ومعمول به وذهب الشافعي والقاضي إلى أنّه غير مقبول وصورته أن يقول: قال رسول الله | صلّى الله عليه وسلّم مَن لم يعاصره أو قال أبو هريرة مَن لم يعاصره. أمّا الفريق الأوّل فاحتجّوا بأنّ رواية العدل تعديل لا سيّما فيما يُصرِّح به كقوله عن الثقة عنده[٥] فرُوجِعوا بأنّ رواية العدل ليست بتعديل إلاّ أن يُعلَم من قرينة حاله أنّه لا يُجرِّح إلّا عن عدل أو يُصرِّح عن[٦] عدالته ثمّ إذا عُلِم من قرينة حاله أنّه لا يُجرِّح إلاّ عن عدل أو صرّح بعدالته فليس بتعديل ما لم يذكر ما العدالة عنده. وهذا عندي غير لازم على مذهب الشافعي والقاضي على ما تقدّم لكن عساهم لا يُسلِّمون التعديل المطلق إلّا ع٨١

---

(١) وأنا...فهم، بخطّ عريض [أ]

(٢) جاز [أ]: حال [ع]

(٣) حذف [أ]: صدق [ع.ع. الساوري]

(٤) وسواء [أ]: + جوّزنا [ع.ع. الساوري]

(٥) عنده [أ]: عندهم [ع]

(٦) عن عدالته : عن بعدالته [أ] بعدالته [ع]

فيمَن عرفت عينه إذ مَن لم تُعرَف عينه ممكن أن لو سُمِّي عرفناه بفسق. وقد احتجّ الفريق الأوّل أيضًا في قبول المراسل[١] بإجماع الصحابة والتابعين على جواز العمل بالمراسل[٢] لكن نوزِعوا في نفس الإجماع إذ لم يتّصل ذلك عن جميعهم وسكوت مَن سكت منهم ليس يتنزّل منزلة مَن قال لا سيّما في ما كان في محلّ الاجتهاد كما سيأتي بعد. وأيضًا فإنّ من المنكرين للمرسل مَن قبل مرسل الصحابي لأنّه في الأكثر لا يحدث إلّا عن صحابي وكلّهم عدل وكذلك مراسل[٣] التابعين إذ في الأكثر إنّما يروون عن صحابي. لكنّ المختار عند مَن لا يقبل المراسل[٤] ألاّ يقبل مرسل الصحابي أو التابعي حتّى يعلم بصريح لفظه أو قرينة حال أنّه لا يروي إلّا عن صحابي. وأمّا ما يُمكِن أن يُحتَجّ به على مَن منع قبول المراسل[٥] من العنعنة وإجرائها مجرى المسند مع إمكان أن يكون بين الراوي والمرويّ غيره فلهم أن يُجيبوا عن ذلك بأنّ العنعنة إنّما أُجرِيت مجرى المسند حيث تقترن قرائن تدلّ على أنّه سمع منه أو يُصرَّح بذلك ومتى لم يُصرَّح بذلك ولا دلّت على ذلك قرائن فهو متردّد بين المرسل والمسند.

I٣٢١ ١٣٦. وأمّا قبول خبر الواحد فيما تعمّ به البلوى كحديث مسّ الذك ١٨١ر وما أشبهه فقد تقدّم القول || في وجه الاسترابة به لأنّ ما | تعمّ به البلوى ينتشر ويستفيض بحسب عرف أ٨٦ظ؛ العادة وقد ردّ هذه القرينة مَن أجاز العمل بأخبار الآحاد فيما تعمّ به البلوى بأنّ الاستفاضة ع٨٢ إنّما تلزم في ما تعبّد فيه رسول الله صلّى الله عليه وسلّم بإشاعته في الجميع وأمّا ما تعبّد به باتّصاله إلى الآحاد وردّ الخلق إلى أخبارهم فلا يلزم ذلك فيه. ويحتجّون لتجويز ردّهم إلى أخبار الآحاد في بعض النوازل مع إمكان استفاضة ذلك بتجويز ردّهم إلى القياس فيما يُمكِن أن يُنَصّ عليه كمسألة الربا وأشباهها. قالوا وليس عموم البلوى علّة الإشاعة والاستفاضة بل علّة ذلك جهة التكليف.

---

(١) المراسل [أ]: المراسيل [ع]
(٢) بالمراسل [أ]: بالمراسيل [ع]
(٣) مراسل [أ]: مراسيل [ع]
(٤) المراسل [أ]: المراسيل [ع]
(٥) المراسل [أ]: المراسيل [ع]

١٣٧. وأنا أرى[١] أنّ تبليغه صلّى الله عليه وسلّم فرضًا من فروض الله ممّا هو واجب على الأعيان واحدًا وسكوته عن تبليغه لمَن يُراوِحه ويُغاديه من أصحابه صلّى الله عليهم وسلّم اتّكالاً منه صلّى الله عليه وسلّم على أنّه إن وصلهم ذلك الخبر عملوا به وإن لم يصلهم فهو ساقط في حقّهم غير معلوم من قرائن أحواله صلّى الله عليه وسلّم مع حرصه على التعليم والتبيين. وسواء جاز وقوع مثل هذا عقلاً أو لم يجز هو ممّا يكاد يُقطَع بامتناع وقوعه شرعًا عند تصفّح أحواله صلّى الله عليه وسلّم في البيان والتبيين. وإنّما الحقّ أنّ بعض الأخبار ليس يُمكِن فيها أن تصل إلينا إلّا بطرق الآحاد وإن عمّت بها البلوى فيما سلف واستفاضت وبعضها يُمكِن أن تصل بهذا وهذا وبعضها ممتنع أن تصل بغير التواتر وذلك يختلف في نازلة نازلة وقضيّة قضيّة وذلك بحسب الزمان والمكان وغير ذلك من العوائق. ولذلك ربّما انقدح للمجتهد في بعض الأخبار القول بردّه لعموم البلوى وربّما لم ينقدح له ردّه ولا سيّما في فروض الكفايات. وينبغي أن يُقال في كلّ موضع بحسب ما يحتمل الأمر المقول فيه فإنّ ردّ الإنسان طرق الآحاد فيما تعمّ به البلوى في كلّ موضع غير صواب إذ يتفاوت ذلك بحسب القرائن وكذلك العمل بها على الإطلاق. وليس لهذا التقسيم طبيعة التقابل حتّى | يُجعَل طرفي نقيض || ويتكلّم عليها كلّ واحد من الفريقين على أنّ الصدق منحصر في أحدهما. وأنت تعلم أنّ كثيرًا ما يفعلون هذا في كثير من هذه المسائل. ع٨٣؛ أ٨٧و

١٣٨. وهنا انتهى النظر في الأصل الثاني وهو السنّة وينبغي أن تعلم أنّ هذين الأصلين يلحقهما النسخ ولنقل في ذلك.

القول في الناسخ[٢] والمنسوخ ع٨٤

I٢٠٧ **١٣٩**. وقد اختُلِف في حدّ النسخ فحدّه المتكلّمون بأنّه الخطاب الدالّ على رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدّم على وجه لولاه كان[٣] الحكم ثابتًا مع تراخي الخطاب الدالّ على

---

(١) وأنا أرى، بخطّ عريض [أ]

(٢) في الناسخ، بخطّ عريض + عودة إلى السطر [أ]

(٣) كان [أ]: لكان [ع]

ارتفاعه وإنّما اشترطوا فيه هذه الفصول لأنّهم يُجوِّزون على الله تعالى رفع الحكم في وقت مّا بعد الأمر به على التأبيد مثلاً وبالجملة فيجوز عندهم النسخ قبل التمكن من الفعل. وحدّه آخرون بأنه الخطاب الكاشف عن مدّة انقضاء العبادة اعتقادًا منهم أنّ النسخ إنّما يرد مبيّنًا فيما لم يُقصَد به من أوّل الأمر عموم جميع الزمان ولا استغراقه. وحدّه أيضًا آخرون بأنّه الخطاب الدالّ على أنّ مثل الحكم الثابت بالنصّ زائل على وجه لولاه لكان ثابتًا وهذا الحدّ وإن كان فيه تشبيج لأنّهم جعلوا المرفوع مثل الحكم ولم يجعلوه الحكم نفسه فإنّما اضطرّهم إلى ذلك أنّهم لا يُجوِّزون على الله تعالى النهي عن الشيء الواحد بعينه بعد الأمر به.

١٤٠. وبالجملة فالنظر فيما يجوز من هذا على الله تعالى وما لا يجوز ليس يخصّ الفقيه بما هو فقيه والّذي يكفي الفقيه من هذا أن يُسلِّم أنّ في الشرع أحكامًا رُفِعت بعد الأمر بها ويعتقد ذلك سواء كان ذلك كشفًا عن انقضاء مدّة العبادة أو لم يكن وإنّ وقوع مثل هذا شرعًا ممّا ثبت تواترًا وأمّا تجويز وقوعه عقلاً فليس يخصّه النظر فيه ولا في جهة جوازه.

١٤١. فلنبدأ من ذلك بالضروري في هذه الصناعة والقول في ذلك يشتمل على مسائل.

I٢٢١ ١٤٢. مسألة[١]. إذا نُسِخ بعض العبادة أو شرط من شروطها أو سنّة من سننها هل هو نسخ لأصل العبادة أم لا ؟ وهذه المسألة قد اختلفوا فيها والحقّ أنّ رفع البعض رفع للكلّ لأنّ الكلّ إنّما هو كلّ ببعضه والعبادة | إنّما هي مأمور بها من جهة || ما تحتوي على جميع أجزائها وبالجملة فرفع[٢] الجزء رفع للكلّ لأنّه لا يبقى كلّاً وذلك فيما لا يتبعّض ويُشبَّه أن يكون كذلك رفع الشرط لأنّه الّذي به تتمّ العبادة وأمّا رفع السنّة فليس يلزم عنها رفع وجوب العبادة. ع٨٥؛ أ٨٧ظ

I٢٢٢ ١٤٣. مسألة[٣]. الزيادة على النصّ نسخ عند قوم وليست بنسخ عند قوم والمختار أنّ

---

(١) مسئلة، بخطّ عريض [أ]: - [ع]

(٢) فرفع [أ]: رفع [ع]

(٣) مسئلة، بخطّ عريض [أ]

الزيادة إذا صار بها المزيد غير ما كان قبل الزيادة(١) وثانيًا بالعدد فهي نسخ مثل الصلاة إن صحّ فيها أنّها فُرِضت أوّلاً ركعتين ثمّ زيد فيها. فأمّا إذا كانت الزيادة مباينة للعبادة المزيد عليها بالنوع فبيّن أنّها ليست بنسخ كإيجاب الصلاة مثلاً ثمّ إيجاب الزكاة. وكذلك إن كانت الزيادة مع المزيد عليه واحدة بالنوع ولم يصر المزيد عليه بها غيرًا بالشخص فليست أيضًا بنسخ كزيادة عشرين جلدة في الحدّ مثلاً على ثمانين وإن كان أبو حنيفة رحمه الله يرى مثل هذا نسخًا.

I٢٢٦ ١٤٤. مسألة(٢). ليس من شرط النسخ إثبات بدل للمنسوخ يقوم مقامه ويتنزّل منزلته وذلك جائز على مذهب أهل السنّة وواقع شرعًا كنسخ ادّخار لحوم الأضاحي وتقدمة الصدقة أمام المناجاة. وأمّا قول الله عزّ وجلّ: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦] فإنّها وإن كانت ظاهرة في إثبات بدل المنسوخ المتنزِّل منزلته فيُمكِن أن يتأوّل قوله عزّ وجلّ: «نأت بخير منها» أي نأتي بآية أخرى وإن لم تتضمّن بدل(٣) الآية المنسوخة في الحكم بل تتضمّن حكمًا آخر ليس ببدل للحكم المرفوع.

I٢٢٧ ١٤٥. مسألة(٤). يجوز النسخ بالأخفّ والأثقل وذلك جائز عقلًا وواقع شرعًا. مثال نسخ الأخفّ بالأثقل نسخ التخيير بين الصوم والفدية بالإطعام بتعيين الصيام وتحريم الخمر ونكاح المتعة ونسخ | صوم عاشوراء بإيجاب رمضان. ع٨٦

I٢٣٤ ١٤٦. مسألة(٥). الآية إذا تضمّنت حكمًا يجوز نسخ تلاوتها دون حكمها ونسخ حكمها دون تلاوتها ونسخهما جميعًا وذلك جائز عقلاً وواقع شرعًا. أمّا جوازه عقلاً فإنّ الآية(٦) تتضمّن معنيين: أحدهما قراءتها وكتبها في المصحف والصلاة بها والثاني ما فيها من الأحكام وكلّ واحد من || هذين المعنيين جائز أن يُكلّفه الإنسان دون الثاني وجائز أن يُرفَعا أ٨٨و

(١) الزيادة [أ]: - [ع]
(٢) مسئلة، بخطّ عريض [أ]
(٣) بدل: بدلها [أ][ع]
(٤) مسلة، بخطّ عريض [أ]
(٥) مسلة، بخطّ عريض [أ]
(٦) الآية: التلاوة [أ][ع]

معًا بحسب ما تقتضيه مذاهب أهل السنّة. وأمّا الّذي يدلّ على وقوعه سمعًا فقوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة: ١٨٤] الآية وقد نُسِخ حكمها بتعيين الصوم وبقيت تلاوتها. وكذلك قوله عزّ وجلّ: ﴿ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾ [البقرة: ١٨٠]، منسوخ بقوله عليه السلام: «لا وصيّة لوارث». لكن في هذا نظر، لأنّ من الناس مَن لا يُجوِّز نسخ القرآن بالسنّة. وأمّا نسخ التلاوة وبقاء الحكم فقد تظاهرت الأخبار بنسخ تلاوة آية الرجم مع بقاء حكمها لكن عندي في هذا نظر لأنّه ينبغي ألا[1] يُقبَل أنّ مثل هذا كان من القرآن حتّى يتواتر ولا يُقبَل ذلك بطرق الآحاد.

١٢٣٩ ١٤٧. مسألة[2]. الإجماع لا يُنسَخ به إذ لا نسخ بعد انقطاع الوحي فإن[3] تُوُهِّم أنّ شيئًا[4] منسوخ بالإجماع فذلك دليل على ناسخ سبق لم يبلغنا.

١٢٤٠ ١٤٨. مسألة[5]. نسخ السنّة المتواترة بالسنّة المتواترة والآحاد بالآحاد والآحاد بالمتواتر مّما لا خلاف فيه فأمّا نسخ المتواتر بالآحاد فقد اختلفوا فيه والمختار أنّه جائز عقلاً وواقع شرعًا في زمن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم بتحوّل أهل مسجد قباء إلى الكعبة بخبر الواحد وقد كان ثابتًا عندهم[6] التوجه إلى بيت المقْدِس بطريق قطعيّ وبالجملة فإنفاذ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم | رسله إلى الأطراف بالناسخ والمنسوخ ممّا تواتر. فأمّا ع٨٧ وقوع ذلك بعده صلّى الله عليه وسلّم فممتنع بإجماع الصحابة على أنّ القرآن لا يُرفَع بخبر الواحد وبالجملة التواتر. ويُشبَّه أن تكون العلّة في ذلك قرائن تقترن بخبر المخبرين عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم في حياته ليس تقترن بالمخبرين عنه بعد موته صلّى الله عليه وسلّم من إمكان مراجعته واستفهامه وغير ذلك.

(١) ألاّ [أ]: أن [ع]
(٢) مسلة، بخطّ عريض [أ]
(٣) فإن [أ]: وإن [ع]
(٤) شيئًا [أ]: شيئًا ما [ع]
(٥) مسئلة، بخطّ عريض [أ]
(٦) عندهم [أ]: عنهم [ع]

١٢٣٦ **١٤٩**. وأمّا نسخ المتواتر من القرآن بالمتواتر من السنة فإنّه قد نُقِل عن الشافعي وعن قوم من أهل الظاهر أنّهم كانوا لا يُجوِّزون ذلك بدليل قوله عزّ وجلّ: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦] وهذه الآية وإن كانت ظاهرة فيما رأوا فقد قلنا في ما سلف أنّه يُمكِن أن لا تتضمّن الآية الواردة || بدل الآية المنسوخة في الحكم وتكون السنّة هي المتضمّنة بدل حكم الآية[١] المنسوخة. ومَن يُجوِّز ذلك فقد احتجّ بنسخ قوله تعالى: ﴿ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾ [البقرة: ١٨٠] بقوله عليه السلام: «لا وصيّة لوارث». وكذلك احتجّوا بقوله عليه السلام أيضًا: «قد جعل الله لهنّ سبيلاً البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم» وهو نسخ لإمساكهنّ[٢] في البيوت [النساء: ١٥]. وهذه الاحتجاجات قد يمكن أن يتطرّق إليها الاحتمال وليست قاطعة ويُشبَّه أن يكون الّذي أصار القائلين بهذا إلى امتناع ذلك مع ما تقدّم من حجّتهم ما نجد في أنفسهم من ترجيح التصديق الواقع عن تواتر الكتاب إذ هو أرفع مراتب التواتر وأنّ ما عدا ذلك من | الأحاديث فإنّها وإن تواترت فلا يمتنع أن يكون التصديق بها مقصّرًا عن التصديق بالكتاب. وليس بمحال على ما يرى كثير من الناس أن يتفاضل التصديق اليقينيّ لا سيّما فيما سبيله النقل. فأمّا ما نُقِل عن الشافعي رحمه الله أنّه كان لا يُجوِّز[٣] نسخ السنّة المتواترة بالقرآن فلا معنى له إذا أُخِذ على ظاهره اللّهم إلّا أن يتأوّل ذلك فإنّ وجوه التأويل لا تضيق. ٨٨أظ ٨٨ع

١٢٤١ **١٥٠**. مسألة[٤]. لا يجوز نسخ النصّ القاطع المتواتر بالقياس المظنون كما لا يجوز بخبر الواحد. وقد احتجّ مَن أجاز ذلك بجواز تخصيص القياس للنصّ المتواتر وهذا إذا سُلِّم فليس بحجّة إذ التخصيص بيان والنسخ رفع وبالجملة فالحجّة في ذلك إجماع الصحابة على إبطال كلّ رأي مخالف للنصّ، فكيف النصّ المتواتر، وحديث معاذ إذ قال أجتهد رأيي عند عدم النصّ وتزكية رسول الله صلّى الله عليه وسلّم له على ذلك.

---

(١) الآية [أ]: - [ع]

(٢) لإمساكهنّ [أ]: فأمسكوهنّ [ع]

(٣) يُجوِّز: يجوز[ع]: تجوز [أ].

(٤) مسئلة، بخطّ عريض [أ]

I٢٤٣ **١٥١**. فأمّا إذا تناقض نصّان قاطعان وأشكل فهل يُقضى بتأخّر أحدهما بخبر الآحاد؟ ففيه[١] نظر والمسألة في محلّ الاجتهاد.

I٢٤٣ **١٥٢**. مسألة[٢]. لا يُنسَخ الحكم بقول الصحابي: «نُسِخ حكم كذا» ما لم يقل: «سمعت رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يقول ذلك». هذا إذا كان الحكم ثابتًا بخبر الواحد لأنّ كثيرًا ما يُظَنّ بما ليس بنسخ أنّه نسخ كما ظنّ قوم أنّ الزيادة على النصّ نسخ وأمّا إذا كان || الحكم ثابتًا بطريق التواتر فليس قول الصحابي بنسخ وإن نقل ألفاظ رسول الله صلّى الله أ٨٩و عليه وسلّم لأنّ الآحاد لا يُنسَخ به التواتر كما تقدّم.

١٥٣. وبالجملة فينبغي أن تعلم أنّ للنسخ شرائط يتضمّنها الحدّ المتقدّم وهي منطوية فيه. أوّلها أن يكون المرفوع حكمًا شرعيًّا لا عقليًّا كالبراءة الأصليّة الّتي ترتفع بإيجاب العبادات. الثاني[٣] أن يكون النسخ بخطاب لا أن يرتفع بموت المكلّف وهذا مجمع عليه وكذلك ألا[٤] يكون الخطاب المرفوع حكمه مقيّدًا بوقت يقتضي | دخوله وبالجملة فتلحقه ع٨٩ شرائط تُعتبَر فيه بحسب حدّ حدّ من حدود النسخ الّتي عدّدناها وتخرج عنه شرائط.

I٢٤٤ **١٥٤**. مسألة[٥]. إذا تعارض نصّان قاطعان فلم يُعلَم أيّهما ناسخ لصاحبه فالوقوف على ذلك ليس يكون بشيء[٦] سوى النقل وذلك يُمكِن بطرق. أحدها أن يكون في لفظ أحدهما ما يدلّ على نسخ الآخر كقوله عليه السلام: «كنت نهيتكم عن كذا فافْعلوه». الثاني أن يُعلَم التاريخ فيهما. وقد تقع معرفة ذلك بأن تجتمع الأمّة على نسخ أحدهما وما سوى هذا ممّا يُظَنّ أنّه نسخ فليس بنسخ مثل تأخّر الراوي في الإسلام وتأخّره في السنّ أو انقطاع صحبته.

١٥٥. تمّ القول في الناسخ والمنسوخ.

---

(١) ففيه [أ]: فيه [ع]
(٢) مسئلة، بخطّ عريض [أ]
الثاني [أ]: والثاني [ع]
يكون ... ألّا [أ]: – [ع]
(٥) مسئلة، بخطّ عريض [أ]
(٦) بشيء + ؟، متن [أ] قف على التعارض، بخطّ مختلف في هامش [أ]

القول في الأصل الثالث من أصول الأدلة[1] وهو الإجماع ع٩٠

I٣٢٥ ١٥٦. والإجماع هو اتّفاق المجتهدين من أمّة محمّد صلّى الله عليه وسلّم على حكم شرعيّ وسواء كان ذلك الحكم ممّا صرّح به صاحب الشرع صلّى الله عليه وسلّم فدُثِر ولم يُنقَل أو لم يُصرِّح به فوقع الإجماع منهم على ذلك لقرينة حال أو دليل أو غير ذلك ممّا يُوجِب الاتّفاق. أمّا ما صرّح به النبيّ عليه السلام ونُقِل نقل تواتر فلا غناء للإجماع في تصحيحه وأمّا ما نُقِل نقل آحاد فإنّ الإجماع ينقله من رتبة الظنّ إلى رتبة القطع وأمّا ما لم يُصرَّح به أو صُرِّح به ولم يبلغنا فإنّ الإجماع يُستعمَل دليلاً قاطعًا في تثبيته. أمّا وقوع مثل هذا شرعًا فموجود وأمّا اطّلاعنا عليه فذلك يُمكِن بأحد وجهين: إمّا إن كان المجمعون معاصرين لنا فبلقائهم وإمّا إن || كانوا ممّن[2] سلف فبالنقل المستفيض الّذي يوقِع التصديق. أ٨٩ظ

I٣٢٧ ١٥٧. وأمّا الدليل على كون الإجماع حجّة فمأخوذ من جهة النقل من الكتاب والسنّة فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ﴾ الآية [النساء: ١١٥]. وهذه أقوى آية في التمسّك بالإجماع ومنها قوله تبارك وتعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيۡكُمۡ شَهِيدٗا﴾ [البقرة: ١٤٣]، وقوله: ﴿كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وقوله تعالى: ﴿وَمِمَّنۡ خَلَقۡنَآ أُمَّةٞ يَهۡدُونَ بِٱلۡحَقِّ وَبِهِۦ يَعۡدِلُونَ ١٨١﴾ [الأعراف: ١٨١]. وهذه الآيات وإن لم تكن واحدة واحدة منها نصًّا في كون الإجماع دليلاً شرعيًّا فإنّها بمجموعها تقتضي لهذه الأمة التعظيم والتشريف واتّباع سبيلهم وموافقتهم والنهي عن مخالفتهم والخروج عن جماعتهم. | وبالجملة إذا أُضيف إلى هذه الآيات ما ورد من ع٩١ أحاديث الأخبار في وجوب العصمة لهذه الأمّة وإن لم تكن تواترت في اللفظ فهي متواترة في المعنى، كقوله عليه السلام: «لا تجتمع أمّتي على خطأ» وقوله عليه السلام: «لم يكن الله ليجمع أمّتي على الخطأ» و«مَن سرّه بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة» وقوله عليه السلام:

---

(١) القول...الأدلة، بخطّ عريض [أ]

(٢) ممّن [ع]: من [أ]

«يد الله مع الجماعة» إلى ما سوى ذلك من الأحاديث، ثبت على القطع كون الإجماع دليلاً شرعيًّا.

١٣٣٧ ١٥٨. وأمّا مَن احتجّ على كون الإجماع حجّة بدليل العقل فضعيف لأنّه وإن كان يبعد اجتماع الكثير على الكذب فغير بعيد اجتماعهم على الخطأ، بل نقول لو بقي من أهل الاجتهاد اثنان أو ثلاثة وأجمعوا على رأي وقع الإجماع بهم لشهادة الشرع لهم بالعصمة من حيث ينطلق عليهم اسم الأمّة في ذلك الوقت.

١٣٤٠ ١٥٩. وإنّما اشترطنا في حدّه المجتهدين لأنّ العوامّ وإن تُصُوِّر دخولهم في الإجماع فإنّما ذلك في الأمور الّتي نُقِلت نقل تواتر كالصلوات الخمس والصوم والزكاة أو فيما[1] كانوا فيه مُستصحَبين وتابعين لإجماع المجتهدين. فلذلك لا غناء لإجماعهم في تصحيح | ع٩٢ شيء بل العوامّ أبدًا متبعون للمجتهدين وموافقون || لهم إذ كان ذلك فرضهم. فإن سُمِّي مثل أ٩٠و هذا إجماعًا لم يمتنع لكن مثل هذا ليس بأصل يستعمله المجتهد.

١٣٥٢ ١٦٠. فأمّا عدد المجمعين فليس فيه شرط سوى أن يكونوا جميع المجتهدين من أهل العلم الموجودين في عصر واحد لأنّا لو اشترطنا إجماع أهل الأعصار مَن سلف منهم ومَن هو حاضر ومَن سيأتي لم يقع إجماع أصلاً[2].

١٣٥٥؛ ١٣٦٩ ١٦١. فأمّا إن أجمع أهل عصرنا على أمر لم يُجمِع عليه مَن سبقهم هل ينعقد الإجماع أم لا؟ ففيه موضع نظر. أمّا ما سكت عليه أهل العصر المتقدّم ولم يُنقَل عنهم فيه قول فإجماع مَن بعدهم منعقد ضرورة وأمّا إذا نُقِل فيه عن مَن سلف خلاف فهاهنا موضع القول. وقد اختلف الناس في ذلك والوقوف عليه يكون من جهة صيغ الألفاظ الواردة في معنى العصمة لهذه الأمّة كقوله عليه السلام: «لن تجتمع أمّتي على الضلال» وسائر الأحاديث الّتي أوردناها فإنّها وإن لم يُمكِن حملها على العموم إذ هو من الممتنع أن يتناول هاهنا لفظ الأمّة مَن سيأتي فهو حجّة في عموم ما بقي داخلاً تحت تناول اللفظ. فبأيّ جهة ليت شعري

(١) فيما [ع]: في [أ]
(٢) أصلًا [أ]: – [ع]

يخرج من شرط الإجماع أهل العصر المتقدّم وعموم ما بقي من دلالة اللفظ يتناولهم؟ اللّهم إلّا عند مَن يرى أنّ العام إذا خُصِّص فليس بحجّة في عموم ما بقي.

١٣٥٣ ١٦٢. فأمّا أهل الظاهر فليس يُتصوَّر معهم هذا الخلاف لأنّهم يرون الإجماع إنّما هو اتّفاق الصحابة رضي الله عنهم على حكم مّا وذلك لازم لأصولهم لأنّهم لا يُجوِّزون الإجماع بالقياس. وإذا كان هذا هكذا فإنّما يقع الإجماع عندهم إمّا لأثر قد عفا ولم يصل إلينا | وإمّا لقرائن وأحوال مشاهدة منه صلّى الله عليه وسلّم، ومثل هذا لا يُتصوَّر في غير ع٩٣ الصحابة. وأمّا مَن يُجوِّز وقوع الإجماع عن القياس فيلزمه الخلاف المذكور وسنُبيِّن هذا في كتاب الاستنباط إذا تبيّن ما هو المعنى الّذي يعنونه بالقياس في هذه الصناعة.

١٣٤٧ ١٦٣. وأمّا هل يتناول أيضًا لفظ[1] الأمّة جميع الشخوص المجتهدين في ذلك العصر حتّى إن شذّ منهم واحد لم يكن || إجماعًا أم يُراد به الأكثر؟ فالظاهر من عموم[2] الصيغ أ٩٠ظ الواردة في ذلك تناول جميعهم وبالجملة فالنظر في هذه الأحوال المُشترَطة في الإجماع يُشبَّه أن يكون اجتهاديًّا.

١٣٥٨ ١٦٤. وأمّا إذا نُقِل عن أكثرهم أيضًا قول وسكت الباقون فمختلَف فيه والأظهر كما يقول الشافعي ألّا يُنسَب إلى ساكت قول قائل اللّهم إلّا أن يُعلَم من قرائن أحوال الساكتين أنّ سكوتهم إنّما كان رضى منهم بالقول واتّفاقًا عليه فإنّ الإنسان قد يسكت لأسباب شتّى: إمّا[3] أنّه ليس عنده في ذلك الوقت في الشيء رأي وإمّا إن كان عنده رأي في الشيء فقد تمنعه عن التصريح به موانع منها أنّه لعلّه يرى أنّ الحكم في محلّ الاجتهاد أو أنّ كلّ مجتهد مصيب أو هيبة مّا أو غير ذلك من قرائن تقترن له.

١٣٥١ ١٦٥. وإذا كان هذا هكذا وكان من شرط الإجماع اتّفاق جميع المجتهدين الموجودين في ذلك العصر فمَن رأى[4] إجماع أهل المدينة حجّة لأنّهم الأكثر في أوّل الإسلام فلا معنى

---

(١) لفظ [أ]: لفظة [ع]

(٢) عموم، فوق السطر [أ]: - [ع]

(٣) إنّما [أ]: ربما [ع]

(٤) رأى [أ]: رأي [ع]

له. لكنّ حذّاق المالكيّين إنّما يرونه حجّة من جهة النقل وهذا إذا بُني فيه أن يُجعَل حجّة فيما يظهر لي فينبغي أن يُصرَّح فيه بنقل العمل قرنًا بعد قرن حتّى يُوصَل بذلك إلى زمن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فيكون ذلك حجّة بإقراره له صلّى الله عليه وسلّم. مثل أن يقولوا: هكذا وجدنا آباءنا يفعلون[1] وكان آباؤنا أيضًا يقولون هكذا وجدنا آباءنا يفعلون إلى أن ينتهي بذلك[2] إلى زمن | رسول الله صلّى الله عليه وسلّم مثل ما اتّفق لمالك مع أبي يوسف بحضرة الرشيد في مسألة الصاع. وإلّا متى لم يُشترَط هذا ولم يُتحفَّظ[3] به لم يكن ممتنعًا أن يكون إجماعهم على أمر حملهم عليه بعض الخلفاء والأمراء وبالجملة فالحكم في الشرع بمثل هذا الحكم بيّن[4] ليس يرجع إلى أصل مقطوع به في الشرع على ما شأنها[5] أن ترجع إليه الأمارة الظنّيّة اللّهم إلّا أن يُصرَّح بنقل العمل كما قلنا فيكون من باب النقل. ع٩٤

I٣٦٠ ١٦٦. وأمّا مَن يشترط في الإجماع انقراض عصر المجتهدين دون أن يقع[6] بينهم خلاف || فليس تقتضيه صيغ الأحاديث الواردة بكون الإجماع حجّة، بل مَن خالف من بعد وقوع الإجماع | في لحظة مّا فغير مُلتفَت إليه ومقطوع بخطئه. أ٩١و ع٩٥

١٦٧. فهذا هو القول في الإجماع، ما هو وسائر ما يُشترَط فيه بأوجز ما أمكننا. وسائر ما يلحقه من المسائل والاعتراضات الّتي كثّر أبو حامد بذكرها فقد يقف عليها بسهولة مَن تصوّر من الإجماع هذا المقدار الّذي كتبناه.

القول في الأصل الرابع[7] ع٩٦

I٣٧٧؛ I٣٨٤ ١٦٨. وهو دليل العقل في استصحاب براءة الذمة عن الواجبات وسقوط الحرج

(١) وكان... يفعلون [أ]: - [ع]
(٢) بذلك [أ]: ذلك [ع]
(٣) يُتحفَّظ [أ]: يحتفظ [ع]
(٤) بيّن [أ]: + أنّه [ع]
(٥) شأنها [ع]: تبيانها [أ]
(٦) يقع [أ]: يقطع [ع]
(٧) القول... الرابع، بخطّ عريض [أ]

عن الخلق فيما لم يأت فيه أمر أو نهي كسقوط الصلاة السادسة مثلاً وأكل شوّال وما أشبه ذلك. وبالجملة فتسمية هذا دليلاً تجوّز في العبارة والّذي أصارهم إلى هذا تكلّفهم أن يجعلوا السمعيّات في وجوب الدليل في حالتي النفي والإثبات كوجوب ذلك في العقليّات حتّى تراهم يضطربون فمرّة يقولون: «عدم الدليل دليل» ومرّة يقولون: «ثبت بالقياس أو بالإجماع أنّ ما[1] لم يُلفَ دليل عليه في الشرع فتُستصحَب فيه البراءة الأصليّة». والصواب غير هذا لأنّ ما كان طريق وجوده السمع فهو على العدم محمول حتّى يرد غير ذلك والعدم فيه أشهر وما كان مثل[2] هذا إمّا ألا[3] يُطلَب من النافي[4] دليل عليه أصلًا وإمّا إن طُلِب فدون دليل المُثبِت كالحال في المدّعي والمدّعى عليه.

١٣٧٨ **١٦٩**. والاستصحاب في هذه الصناعة يُطلَق على وجوه: أحدها استصحاب البراءة الأصليّة الّذي تقدّم والثاني استصحاب العموم حتّى يرد تخصيص والثالث استصحاب النصّ حتّى يرد نسخ والرابع استصحاب حكم عند أمر قرنه الشرع به لتكرُّر ذلك الأمر والخامس استصحاب الإجماع أو بالجملة الحكم الشرعيّ الثابت بالنقل في موضع يُظَنّ أنّ المحكوم عليه قد تغيّر حكمه لتغيّره في نفسه كبيع أمّ الولد وما أشبه ذلك.

١٣٨٠ **١٧٠**. وهذا الاستصحاب يراه أهل الظاهر وهم لازمون في ذلك لأصولهم لأنّ مَن لا يُجوِّز في الشرع النوع من النظر الّذي يُسمّى عند أهل هذه الصناعة بالقياس فالأشياء || أ٩١ظ كما أنّها عندهم على البراءة الأصليّة حتّى يرد دليل السمع كذلك إذا ورد دليل الشرع بقي على حكمه وإن تغيّرت أوصافه حتّى يرد دليل الارتفاع. | وكأنّ[5] الحال هاهنا بالعكس في ع٩٧ استصحاب البراءة الأصلية لأنّ هناك كان العدم أظهر فوجب الدليل على المثبت وهاهنا الوجود أظهر فوجب الدليل على النافي. وأمّا مَن يرى القياس في الشرع فيلزمه ألّا يقول

---

(١) أنّ ما [أ]: إن [ع]

(٢) مثل [أ]: – [ع]

(٣) ألاّ [أ]: أن لا [ع]

(٤) النافي [أ]: الناس [ع]

(٥) وكأنّ [أ]: كان [ع]

بمثل هذا الاستصحاب لأنّ له أن يقول نحن مكلّفون بالنظر بالقياس فيما ليس فيه نصّ وهذا قد تغيّر وصفه فله حكم مّا لم يرد فيه نصّ إذ تغيُّرِ الوصف يُوجِب تغيُّر الحكم.

I٣٨٩ ١٧١. وهنا انقضى القول في الأصل الرابع وهو منتهى الكلام في الجزء الثاني من هذا الكتاب وهو المشتمل على أصول الأدلّة.

I٤٠٠ ١٧٢. وقد يُظَنّ أنّ هاهنا أصولاً غير هذه نحن ذاكروها. منها قول الصحابي يُظَنّ به أنّه حجّة وليس بحجّة لأنّ مَن لم تثبت عصمته لم يجز تقليده فالعصمة إنّما تثبت بالمعجزة أو بقول صاحب المعجزة فيه إنّه معصوم وقد تفرّق الناس في ذلك على أقوال: فبعضهم خصّ بذلك بعض الصحابة وبعضهم رآه في كلّ صاحب وبالجملة فالصاحب مجتهد من المجتهدين لكنّ النفس أميل إلى أقوالهم لما انضافت إليهم من القرائن وهي الّتي أوقعت مَن رأى أقوالهم حجّة في ذلك.

I٣٩١ ١٧٣. ومنها شرع مَن قبلنا والدليل على أنّه ليس بأصل أنّه لو كان كذلك لكان نقله من فروض الكفايات. وليس يصحّ[1] على الأمّة أن يذهب عليها في وقت مّا فرض من فروض الكفاية[2] بدليل العصمة لهم ولو كان فرضًا من فروض الكفايات لأُخبِر به الصحابة ونُقِل إلى اليوم. فأمّا ما منها في الكتاب ونحن مأمورون به فإنّما نحن مأمورون به من جهة ما هو | ع٩٨ في الكتاب لا من جهة ما هو شرع مَن قبلنا.

I٤٠٩ ١٧٤. ومنها الاستحسان والاستصلاح وهذان إن أُريد بهما نوع من أنواع القياس جليّ أو خفيّ ممّا يجوز في الشرع على الجهة الّتي يُجوِّزه القائلون به فهو على رأيهم أصل وأمّا إن لم يُرَد به ذلك فليس بأصل وبالجملة النظر في المصالح قد ندب إليها الشرع لكن بمقدار مّا وبحدّ مّا وهو ما شهد لنا بكونها أو كون جنسها مصلحة. وأمّا هل القياس || أصل[3] فسيأتي أ٩١و القول فيه فيما بعد.

I٤٣٢ ١٧٥. وهنا انتهى النظر في الجزء الثاني من هذا العلم والحمد لله.

(١) وليس يصحّ [أ]: يستحيل، اقتراح في الحاشية [ع]

(٢) وليس... الكفاية، هامش [أ] –، متن [أ] | الكفاية [أ]: الكفايات [ع]

(٣) أصل [ع]: أصلي [أ]

القول في الجزء الثالث من المختصر(١) ٩٩ع

II٧ ١٧٦. وهذا الجزء هو الّذي النظر فيه أخصّ بهذا العلم على ما قدّمنا فيما سلف وهو ١٠١ع ينقسم بحسب الأشياء الّتي يقع بها الفهم عن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم وذلك إمّا لفظ أو قرينة. واللفظ ينقسم إلى ما يدلّ على الحكم بصيغته وإلى ما يدلّ بمفهومه ومعقوله والقرينة تنقسم إلى قسمين أحدهما فعله صلّى الله عليه وسلّم والآخر إقراره على الحكم(٢) ولنبدأ من ذلك بالنظر في الألفاظ.

II٢١ ١٧٧. فنقول إنّ العادة قد جرت عندهم في هذه الصناعة أن يقسموا الألفاظ والأقاويل إلى المجمل والنصّ والظاهر والمؤوّل. وينبغي أن ننظر في واحد واحد من هذه الأقسام ونُبيِّن المعنى الّذي يدلّون عليه في واحد واحد منها.

II١٩ ١٧٨. فنرجع(٣) فنقول إنّ الألفاظ منها مفردة ومنها مركّبة والمفرد إمّا اسم وإمّا فعل وإمّا حرف والمركّبة ما تركّب عن(٤) هذه وكان يدلّ جزءه على جزء من المعنى ومن هذه ما هو غير مستقلّ بنفسه في الفهم ومنها ما هو مستقلّ بنفسه وهذا ينقسم إلى ما تركيبه تركيب يدخله الصدق والكذب <وإلى ما لا يدخل ذلك> فيه وهذا ينقسم إلى(٥) أمر ونهي وطلبة وتضرّع ونداء.

١٧٩. والألفاظ سواء كانت أسماءً أو حروفًا أو أفعالاً أو مفردة أو مركّبة منها ما يُفهَم عنها بصيغها في كلّ موضع معنى واحدًا أبدًا وهذه بعض ما يعنون بالنصّ في هذه الصناعة

---

(١) القول... المختصر، بخطّ عريض [أ]

(٢) الحكم [أ]: + القول في النص والمجمل من جهة الصيغة [ع]

(٣) فنرجع [أ]: - [ع]

(٤) عن [أ]: من [ع]

(٥) ما... إلى [أ]: - [ع]

ولنُسمِّه[١] نحن النصّ من جهة الصيغ. ومنها ألفاظ يُمكِن أن يُفهَم عنها أكثر من معنى واحد وهذه إذا كانت دلالتها على جميع المعاني بالسواء حتّى لا يُفهَم أحدها | إلّا بدليل أو قرينةع١٠٢ فهو أيضًا بعض ما يعنون بالمجمل في هذه الصناعة ولنُسمِّه[٢] نحن مجملًا من جهة الصيغ.

١٨٠. ومن هذه الألفاظ ما يُقال من أوّل الأمر على شيء مّا[٣] ويكون أشهر في الدلالة عليه ثمّ يُستعار حينًا مّا لشيء آخر لشبهه بالمعنى الأوّل أو يُبدَل بعضها مكان بعض اتّكالاً في ذلك على قرينة تُفهِم المعنى المستعار أو المبدل. || وهذه إذا وردت خلوًا من القرائن أ٩٢ظ حُمِلت على وضعها الأوّل وهي بعض ما يعنون في هذه الصناعة بالظاهر ولنُسمِّه[٤] نحن على عادتنا الظاهر من جهة الصيغ وإذا دلّت القرائن على استعارتها أو تبديلها فهو بعض ما يُسمّى في هذه الصناعة مؤوّلاً ولنُسمِّه[٥] المؤوّل من جهة الصيغ.

II١٣ ١٨١. وفي هذا الصنف تدخل الأسماء العرفيّة وهي أسماء استُعمِلت في الوضع الأوّل[٦] على أشياء ثمّ نُقِلت في الشرع إلى أشياء أخر[٧] لشبهها بالمعاني الأُوَل أو لتعلّقها بها بوجه[٨] من أوجه التعلّق. وهذه إذا وردت في الشرع كانت ظاهرة في المعاني الشرعيّة ولم تُحمَل على المعاني اللغويّة إلّا بتأويل

II٢٣ ١٨٢. ومن هذه الألفاظ والأقاويل[٩] ما تدلّ بمفهوماتها لا بصيغها وذلك لتغييرها بالنقص والحذف أو الزيادة وكذلك أيضًا بالتبديل والاستعارة وهذا الصنف من الألفاظ يُسمّى مجازًا وهذه يوجد فيها أيضًا ما يُشبِه النصّ والمجمل والظاهر والمؤوّل وإنّما يوجد

---

(١) ولنُسَمه، بخطّ عريض [أ]
(٢) ولنُسَمه، بخطّ عريض [أ]
(٣) مّا [أ]: منا [ع]
(٤) ولنُسمِّه، بخطّ عريض [أ]
(٥) ولنُسمِّه، بخطّ عريض [أ]
(٦) الأوّل [أ]: - [ع]
(٧) أخر [أ]: أخرى
(٨) بوجه ، هامش [أ]، متن [أ]
(٩) ومن...والأقاويل، بخطّ عريض [أ].

ذلك فيها من جهة القرائن لا من صيغها. فيكون إذن[1] النصّ المستعمل في هذه الصناعة يُعنى به صنفان أحدهما ما كان نصًّا | من جهة الصيغ والثاني ما كان نصًّا من جهة المفهوم ع١٠٣ وبمثل هذه القسمة ينقسم المجمل والظاهر والمؤوّل[2].

II٢٧ ١٨٣. ويُشبَّه أن تكون قسمة الألفاظ إلى هذه الأصناف هي النافعة في هذه الصناعة وينبغي أن ننظر فيها على عادتهم ونُبيِّن في واحد واحد منها كونه دليلاً شرعيًّا ونفحص عمّا يُظَنّ به من الأقاويل أنّه متردّد بين أكثر من صنف واحد من هذه الأصناف ولنبدأ من هذه الأقسام بما يوجد للّفظ من جهة صيغته ومن هذه في المفردة والمركّبة تركيب إخبار.

القول في المجمل والنصّ[3] من جهة الصيغة[4]

II٢٠؛ II٤٨ ١٨٤. واللفظ كما قلنا إنّما يكون نصًّا إذا فُهِم عنه في كلّ موضع معنى واحدًا وهذا يوجد في المفرد والمركّب. أمّا مثال المفرد فكالإنسان والفرس والحيوان وأمّا في المركّب فمثل قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص:١]، وبالجملة كلّ ما تركّب عن المفردات النصوص ولم تكن الضمائر فيه محتملة أن تعود || على معنى أكثر من واحد. أ٩٣و

II٣٦ ١٨٥. والمجمل[5] من جهة الصيغة في مقابلة هذا. أمّا في الألفاظ المفردة كمثل[6] اسم العين الّذي يُقال باشتراك على عين الماء وعلى عين الميزان والعين الّتي يُبصَر بها وغير ذلك وربّما قيل على الشيء وضدّه كالقرء الّذي يُعنى به مرّة الطهر ومرّة الحيض. وأمّا المجمل من جهة التركيب فما تركّب عن مثل هذه الألفاظ أو كانت الضمائر الّتي يرتبط بها القول محتملة كقوله تبارك وتعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧] فإنّ الضمير محتمل هنا أن يعود على الوليّ أو الناكح.

(١) إذن [أ]: إذًا [ع]
(٢) المجمل... والمؤوّل [أ]: الظاهر والمجمل والمؤوّل [ع]
(٣) القول... والنصّ، بخطّ عريض [أ]
(٤) القول... الصيغة [أ]: - [ع]
(٥) والمجمل، بخطّ عريض [أ]
(٦) كمثل [ع]: مثل [أ]

II٣٨ ١٨٦. واسم البيان[1] يقع عندهم في هذه الصناعة على كلّ ما يُمكِن أن تُثبَت به الأحكام ويقع به الإفهام[2] من صيغة لفظ أو مفهومه وما | سوى ذلك ممّا عدّدناه قبل على ع١٠٤ مراتبه في إفادة التصديق. وسنقول في كون واحد واحد منها دليلاً شرعيًّا.

II٣٩ ١٨٧. فأمّا المجمل فليس ببيان بإجماع ولا يُثبَت به حكم أصلاً.

II٤٠ ١٨٨. ويتطرّق إلى هذا مسألة[3] وهي هل تجوز المخاطبة على معنى الأمر بالمجمل حتّى يرد البيان أو بالظاهر حتّى يرد التخصيص وذلك في وقت الحاجة؟ وهذه المسألة هي الّتي يرسمونها بجواز تأخير البيان إلى[4] وقت الحاجة. وقد أجاز ذلك قوم ومنعه آخرون ونحن نقول[5] في ذلك.

١٨٩. وهذه المسألة الفحص عنها لغويّ فلذلك ينبغي أن نجعل نظرنا فيها من الجهة الّتي نظر[6] في اللغة. فنقول إنّه إذا استُقرِىء كلام العرب ظهر من أمرهم أنّهم لا يُخاطِبون بالاسم المشترك إلّا حيث يدلّ الدليل على المعنى المقصود من سائر ما يُقال عليه ذلك الاسم، وذلك[7] إمّا لقرينة حاضرة مبتذلة أو موجودة في نفس اللفظ. فإنّ قول الله تبارك وتعالى: ﴿فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ ﴿٢٠﴾﴾ [القلم: ٢٠] قد تقدّم من صفات المشبّه ما يدلّ على أنّ الصريم هاهنا الليل، وكذلك إذا أرادوا بالصريم الصبح قالوا ضوء الصريم وما أشبه ذلك. وبالجملة فالمخاطبة بالألفاظ المجملة و[8]المخاطِب يعلم قطعًا أنّها مجملة ممّا لم يقع بعد ولو وقع لكان هذرًا. اللهم إلّا أنّ المخاطِب بالاسم المجمل قد يُخاطِب به ويغلب على ظنّه فهم ذلك عنه اتّكالاً منه على القرائن ولا || يفهم ذلك عنه المخاطَب فهنا يصلح | الاستفهام أ٩٣ظ؛ ع١٠٥

---

(١) واسم البيان، بخطّ عريض [أ]
(٢) به الإفهام [أ]: في الأفهام [ع]
(٣) مسئلة، بخطّ عريض [أ]
(٤) إلى : عن [أ][ع]
(٥) ونحن نقول، بخطّ عريض [أ]
(٦) نظر [أ]: تنظر [ع]
(٧) وذلك [أ]: - [ع]
(٨) و[أ]: (و) يقترح حذفها [ع]

من المخاطَب والبيان من المخاطِب. وإن رأى المخاطَب أنّ اقتضاء ذلك الّذي[1] خوطِب به لم يُطلَب منه في ذلك الوقت أخّر السؤال إلى وقت الحاجة فيتأخّر البيان. فأمّا أن يرد الخطاب بالألفاظ المجملة والمخاطِب[2] يعلم قطعًا أنّها مجملة وأنّ المخاطَب لا يفهم عنه شيئًا تعويلاً من المخاطِب على أنّه سيُبيِّن ذلك المعنى المقصود عند وقت الحاجة فهو شيء كما قلنا لم يقع من عربيّ قطّ ولا من غيره. وبالجملة فليس تقع المخاطبة بالألفاظ المجملة اللهم إلّا أن يُراد بها اللغز والاستهزاء لطبيعة[3] المخاطَب وكذلك ما كان مجملًا من جهة مفهومه. وأمّا الشرع فإنّه إذا استُقرِئ منه أيضًا ظهر أنّ الأمر فيه كالأمر في اللغة وأنّه[4] لم يتصرّف في ذلك بوضع عرفيّ.

١٩٠. وأمّا الظاهر[5] أيضًا من جهة الصيغة فحكمه عندي حكم الاسم المشترك وذلك منه فيما قيل من أوّل الأمر على شيء مّا وكان ظاهرًا فيه ثمّ استُعير وقتًا مّا لشيء مّا آخر لشبهه بالمعنى الأوّل أو لتعلّقه به بوجه من أوجه التعلّق. فإنّ العربي إذا أطلق لفظ السماء لم يُفهَم عنه أبدًا إلّا السماء المكوكَبة فإذا أراد بذلك المطر دلّ على ذلك بقرينة كقولهم: «ما زلنا نطأ السماء حتّى أتيناكم» وكقولهم:

إذا سقط السماء بأرض قوم[6]

وإلّا متى خوطِب بمثل هذه الأسماء وأُطلِقت إطلاقًا والمراد بها غير ما هي راتبة عليه لم يقع ذلك إلّا غلطًا وإن قُصِد ذلك كان تغليطًا، هذا إذا كان وقت الحاجة. وأمّا إن لم يكن

---

(١) الّذي [أ]: - [ع]

(٢) والمخاطِب: المخاطب [أ] المخاطَب [ع]

(٣) لطبيعة [ع]: الطبيعة [أ]

(٤) إذا... وأنّه [أ]: - [ع]

(٥) وأمّا الظاهر، بخطّ عريض [أ]

(٦) وهذا الشطر للشاعر معاوية بن مالك:

إذا سقط السماء بأرض قوم ... رعيناه وإن كانوا غضابا

(لسان العرب، فقرة س م و).

وقت الحاجة فأيّ فائدة لمخاطبة يعتقد الإنسان منها خلاف ما يأتي به البيان ويُشبَّه أن يكون كذلك الظاهر من جهة المفهوم.

١٩١. وأمّا الظاهر من جهة الإبدال وذلك منه فيما يأتي من | الألفاظ العامّة الّتي ع١٠٦ المراد بها ما تحتها فالمخاطبة بها دون أن تُقيَّد أو تقترن بها قرينة تدلّ على فهم ذلك المعنى المخصّص قصدًا بتأخير البيان فيها إلى وقت الحاجة واقع لغة وشرعًا إذا فهم المخاطَبون من قرائن الأحوال أنّ هاهنا أيضًا موضعًا للسؤال وأنّ المخاطِب لم يكن قصده || الاقتصار أ٩٤و على ما خاطب به. وعلى ذلك ورد قوله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تَذۡبَحُواْ بَقَرَةٗ﴾ [البقرة: ٦٧] فإنّهم لم يزالوا يسألون والجواب يرد بالتخصيص إلى أن تعيّنت لهم البقرة المخصوصة فأمّا إذا لم يعلم المخاطَبون من قرائن الأحوال أنّ هاهنا موضعًا للسؤال فذلك غير واقع.

II٤٠؛ ١٩٢. وإنّما ساغ مثل هذا في العام ولم يسغ في المجمل ولا في الجنس الأوّل من II٤٥ الظاهر لأنّ مَن عرف الشيء بأمر كلّيّ فقد عرفه بوجه مّا مع أنّه ينتظر معرفته بوجه أخصّ وكثيراً ما تكون[1] الأقاويل المؤلّفة عن مثل هذه أبين من الأسماء أو مضطرًّا إليها فيما لم تكن لها أسماء كما اتُّفِق في البقرة المأمور بذبحها.

١٩٣. وعلى هذا تجوز المخاطبة بالأسماء العرفيّة قبل فهم المعاني الّتي يُدَلّ عليها بتلك الأسماء اتّكالاً على أنّ المخاطَبين يعلمون أنّ تلك الأسماء تدلّ على معانٍ زائدة إلى ما كانت تدلّ عليه في الوضع الأوّل. وفائدة ذلك العزم على الأمر بتأخّر[2] البيان إلى وقت الحاجة، كالأمر بالزكاة والحجّ قبل وجوبهما.

١٩٤. وإذا أنت تصفّحت الأشياء الّتي يحتجّ بها مَن يُجوِّز تأخير البيان إلى وقت الحاجة من غير تفصيل وجدتها داخلة تحت هذه الّتي عدّدناها وكذلك إذا نظرت إلى ما يحتجّ به مَن <لا> يُجوِّزه وجدت ذلك إنّما هو في المجمل المحض الاحتمال وفي الصنف الأوّل من الظاهر. وبالجملة فكلا الرأيين إذا أُخِذا بإطلاق كاذب بالجزء على ما من شأنها أن

---

(١) تكون [أ]: يكون [ع]

(٢) بتأخّر [أ]: وبتأخّر [ع]

تكذب الآراء المصحّحة بالاستقراء الّذي | لا تُستَوفى[1] فيه جميع الجزئيات. فأمّا أنّ البيان ع١٠٧
لا يتأخّر عن وقت الحاجة فذلك ما لا خلاف فيه.

١٩٥. وإذ[2] قلنا في المجمل والنصّ فلنقل في الظاهر والمؤوّل.

القول في الظاهر والمؤوّل من جهة الصيغة[3]

II٤٨ **١٩٦**. والظاهر كما قلنا من جهة الصيغة قسمان. أحدهما الألفاظ المقولة من أوّل الأمر على شيء ثمّ استُعيرت لغيره لتشابه بينهما أو لتعلّق[4] بوجه من أوجه التعلّق. أمّا الّذي استُعير لتشابه بينهما فمثل تسميتهم الفراش عشًّا وأمّا الّذي استُعير لتعلّقه بوجه آخر فكتسميتهم النبت ندى لأنّه عن الندى يكون. ومن هذا الصنف الكناية كتعبيرهم عن الرجيع بالغائط وعن النكاح || بالمسيس. أ٩٤ظ

١٩٧. وأمّا القسم الثاني من أقسام الألفاظ الظاهرة فهي المبدلة ونعني هنا بالمبدلة إبدال الكلّيّ مكان الجزئيّ والجزئيّ مكان الكلّيّ. وعلى التحقيق فالتبديل يلحق جميع الألفاظ المستعارة ثمّ تنقسم هذه الأقسامَ الّتي أحصيناها، لكن رأينا أن نخصّ هذا الصنف باسم التبديل أعني الكلّيّ والجزئيّ وإن كان في الحقيقة كلّ مبدل مستعار وكلّ مستعار مبدل.

١٩٨. وهذان الصنفان إذا وردا بإطلاق في الشرع حُمِلا على ظاهرهما حتّى يدلّ الدليل على غير ذلك، وهو حملهما على المعنى المستعار وهو المسمّى تأويلاً. وكون هذه الألفاظ ظاهرة في هذه الدلالات يُعرَف ذلك ضرورة من استقراء اللغة وكونها دليلاً شرعيًّا | ع١٠٨ يُعرَف بإجماع الصحابة على الأخذ بالظواهر وأنّ الشرع لم يتصرّف في ذلك بوضع عرفيّ. وأيضًا فلو لم نصر إلى الأخذ بالظواهر لكان سيبطل كثير من العبادات لأنّ النصوص مُعْوِزة جدًّا. وبالجملة الضرورة الداعية إلى العمل بأخبار الآحاد هي هاهنا الضرورة الداعية إلى العمل بظواهر الألفاظ.

---

(١) تُستَوفى : يستوفى [أ] تستوفي [ع]

(٢) وإذ [أ]: وإذا [ع]

(٣) القول... الصيغة، بخطّ عريض [أ]

(٤) لتعلّق [أ]: تعلّق [ع]

١٩٩. وهذه الألفاظ الظاهرة لها مراتب في الظهور، وكلّما كان اللفظ أظهر احتيج في تأويله إلى دليل أقوى، وبالعكس متى كان اللفظ قليل الظهور انصرف إلى التأويل بأيسر دليل. ولنضرب في ذلك ثلاثة أمثلة، واحدًا في الرتبة الأولى وثانيًا في الرتبة الوسطى وثالثًا في المرتبة[1] الأخيرة وذلك في صنفيّ الظاهر جميعًا.

٢٠٠. أمّا الّذي[2] في المرتبة الأولى من الأسماء المستعارة فمثل مَن حمل قوله عزّ وجلّ: ﴿ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ قَدۡ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكُمۡ لِبَاسٗا يُوَٰرِي سَوۡءَٰتِكُمۡ ﴾ [الأعراف: ٢٦]، على أنّ اللباس ههنا المطر. فإنّ مثل هذا التأويل يحتاج إلى دليل قويّ فإنّ اللباس ظاهر جدًّا فيما يواري الإنسان.

٢٠١. والثاني[3] مثل حمل قوله تعالى: ﴿لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلۡنَا مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡمِيزَانَ ﴾ [الحديد: ٢٥] على أنّ الميزان هاهنا العدل.

II١٤٢ **٢٠٢.** والثالث[4] مثل قوله تعالى: ﴿أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ ﴾ [النساء: ٤٣] فإنّ بعض الفقهاء حمله على اللمس الّذي باليد وحمله بعضهم على الجماع وهذا وإن || كان الظاهر أ٨٥و فيه اللمس باليد فقد يُحتمَل أن يُراد به الجماع احتمالاً قريبًا إذ ذلك من عادة العرب وقد كنّى الله تعالى عن الجماع بالمسيس وهو في معنى اللمس.

٢٠٣. وبالجملة فمراتب الظهور في الألفاظ إنّما هو بحسب كثرة الاستعمال وقلّته. فإن بلغت كثرة الاستعمال في المعنى الّذي استُعير له أن يُعادل استعماله في المعنى الأوّل بقي اللفظ بين الأوّل والثاني مشتركاً ومجملاً ومهما نقصت كثرة الاستعمال في الثاني كان ع١٠٩ أظهر في الأوّل. | وربّما كان التأويل في الظاهر بيّنًا بنفسه وربّما احتيج إلى تبيين وربّما كان ذلك ظنًّا أكثريًّا وربّما كان قطعًا. مثال ما كان من ذلك بيّنًا بنفسه وكان قطعًا قولهم: «ما زلنا نطأ السماء حتّى أتيناكم» ومثال ما كان من ذلك بيّنًا بدليل قطعيّ قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى

---

(١) المرتبة [أ]: الرتبة [ع]

(٢) أمّا الّذي، بخطّ عريض [أ]

(٣) والثاني، بخطّ عريض [أ]

(٤) والثالث، بخطّ عريض [أ]

ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] فإنّه قد عُلِم بدليل قطعيّ أنّ الاستواء هاهنا ليس هو التمكّن.

II١٠٦ ٢٠٤. وأمّا الصنف[1] الثاني من اللفظ الظاهر وهو الّذي سمّيناه المبدل فهو أيضًا صنفان، أحدهما اللفظ الكلّيّ والثاني اللفظ الجزئيّ. ولنجعل نظرنا من ذلك أوّلاً في الكلّيّ وهو العامّ. والعامّ أصنافه كثيرة وقد نازع قوم في وجود معنى العموم في الألفاظ وكونه إذا ورد مطلقًا <كان> ظاهرًا في حصر جميع ما يدخل[2] تحته، ولا معنى لمنازعتهم فإنّ الأمر ظاهر بل هو شيء مشترك لجميع الألسنة واللغات والشرع لم يتصرّف في تغييره بوضع عرفيّ. والحجّة على كونه دليلاً شرعيًّا هي الحجّة على كون الظاهر بما هو ظاهر دليلاً شرعيًّا وقد تقدّم ذلك.

II١١٠؛ II١٢٤ ٢٠٥. وأصناف هذه الألفاظ كثيرة فمنها أسماء الجموع دخلتها الألف واللام أو لم تدخلها ومنها أسماء الأجناس والأنواع والأصناف إذا كان فيها الألف واللام ولم تكن في آخرها هاء التأنيث مثل الثمرة والنخلة والمرأة ومنها مَن وما إذا وردت[3] <للشرط والجزاء[4]> وأين ومتى ومنها حروف النفي ومنها الألفاظ المؤكّدة كقولهم كلّهم وأجمعون.

٢٠٦. وهذه الأصناف إذا أُطلِقت إطلاقًا حُمِلت على الأكثر على عمومها إلى أن يدلّ الدليل على تخصيصها. ولها أيضًا مراتب في الظهور كما كان || الصنف الأوّل ولأدلّتها أ٩٥ظ أيضًا مراتب بحسبها[5] لأنّه أبدًا يُشترَط في الدليل المؤوِّل أن يكون أقوى دلالة من صيغة اللفظ.

II٥٦ ٢٠٧. مثال ما منها في | المرتبة الأولى من الظهور قوله صلّى الله عليه وسلّم: «أيُّما ع١١٠ امرأة نُكِحت بغير إذن وليّها فنكاحها باطل»، حمله قوم على الأَمَة فلمّا لم يسغ لقوله صلّى الله عليه وسلّم: «فلها المهر وإنّما مهر الأَمَة لسيّدها» حملوه على المكاتَبة وهذا يبعد من جهة التأويل.

---

(١) وأمّا الصنف، بخطّ عريض [أ]

(٢) يدخل [أ]: يدل [ع]

(٣) وردت [أ]: أوردت [ع]

(٤) للشرط والجزاء [م، ٢، ص ١١٠ س ٨]: - [أ][ع]

(٥) بحسبها [ع]: نحسبها [أ]

II٥٩ **٢٠٨.** المرتبة الثانية[١] قوله عليه السلام: «لا صيام لمَن لم يُبيِّت الصيام»، حمله قوم على القضاء والنذر وهذا التأويل أقرب من الأوّل.

II٥٨ **٢٠٩.** المرتبة الثالثة قوله صلّى الله عليه وسلّم: «فيما سقت السماء العشر وفيما سُقِي بالنضح نصف العشر»، حمله قوم على كلّ شيء حتّى أخذوا الزكاة من الخضر وقال آخرون هو مقصور على سائر الحبوب الّتي تُؤخَذ منها الزكاة.

٢١٠. فهذه أصناف ألفاظ العموم ومراتبها في الظهور وربّما ورد اللفظ العامّ والمراد به الخاصّ ويكون ذلك فيه بيّنًا من أوّل الأمر كقول القائل عندما يضرب ولده: ليس في الأولاد خير وربّما كان ذلك ظنًّا أكثريًّا وربّما كان قطعيًّا وذلك بحسب قرينة قرينة وربّما تبيّن ذلك بدليل، والدليل أيضًا إمّا قطعيّ وإمّا أكثريّ وربّما علمنا أنّه عامّ أُريد به الخاصّ ولم نعلم أيّ خاصّ هو وربّما كانت قوّته قوّة المجمل.

٢١١. وقد بقي علينا أن نقول فيما يُظَنّ به من أصناف الألفاظ أنّ لها عمومًا وليس لها عموم أو فيما يُظَنّ منها أنّ ليس لها عموم ولها عموم ونرسم في ذلك مسائل.

II١٢٩ **٢١٢.** مسألة[٢]. العموم في الألفاظ إنّما يُتصوَّر إذا كان من لفظ الشارع على سبيل ع١١١ الابتداء أو ردّ عند السؤال على سبب خاصّ فأُخرِج مخرج العامّ[٣]، مثل قوله صلّى الله عليه وسلّم وقد سُئِل عن بئر بُضاعة فقال: «خلق الله الماء طهورًا لا يُنجِّسه شيء»، فإنّ هذا القول ليس يُحمَل على بئر بُضاعة وحده بل على جميع المياه. وقد رأى قوم أنّ مثل هذا القول خاصّ ويُقتصَر به عن الشيء المسؤول عنه وإن أُخرِج مخرج العموم، ولا معنى لقولهم فإنّ الأمر في ذلك بيّن.

II١٤١ **٢١٣.** مسألة[٤]. ليس للاسم المشترك عموم || لجميع ما يُقال عليه وإن كان قد يرى أ٩٦و ذلك بعضهم مثل مَن حمل قوله تعالى: ﴿أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ على الأمرين جميعًا أعني

---

(١) الثانية [ع]: الثالثة [أ]

(٢) مسئلة، بخطّ عريض [أ]

(٣) العامّ [ع]: العموم+ علامة فوق الكلمة، متن [أ] العام، هامش [أ]

(٤) مسئلة، بخطّ عريض [أ]

النكاح واللمس بالجارحة الّتي هي اليد. وهذا يتبيّن خلافه باستقراء كلام العرب فإنّهم ليس يُطلِقون في مخاطبتهم اسم العين مثلاً ويُريدون به أن يفهم السامع عنهم جميع المعاني الّتي يُقال عليها اسم العين. وأبين ما يظهر ذلك في الأسماء المقولة على المتضادّات اللهم إلّا أن يدّعي مُدّعٍ أنّ ذلك مفهوم بالعرف الشرعيّ لكن إن ادّعى ذلك فعليه إثباته.

II١٤٤ **٢١٤**. مسألة[١]. يدخل تحت لفظ الناس والإنسان العبد والكافر والذكر والأنثى وأمّا المؤمنون فيدخل تحته العبد ولا يدخل تحته النساء إذ هي صيغة خاصّة بالجمع[٢] المذكّر.

II١٤٩ **٢١٥**. مسألة[٣]. صرف العموم إلى غير الاستغراق جائز وأمّا ردّه إلى ما دون أقلّ الجمع عند مَن يرى أنّ أقلّ ما يُدَلّ بلفظ الجمع[٤] عليه اثنان فزعم أبو حامد أنّ ذلك ممتنع وفيه نظر.

٢١٦. مسألة[٥]. لفظ الجمع[٦] إذا ورد مطلقًا فأقلّ ما يتناول الثلاثة فما فوقها وهو فيها ع١١٢ أظهر منه في الاثنين وإنّما يُحمَل على الاثنين بقرينة والعجب[٧] ممَّن يحمل ألفاظ الجموع إذا وردت مطلقة على الاثنين مع أنّ للاثنين صيغة خاصّة. فأمّا أنّ لفظ الجمع قد يُتجوَّز فيه ويُراد به الاثنان فذلك غير مدفوع لكن على جهة الإبدال والتجوّز على نحو ما يُفعَل في سائر الألفاظ الراتبة على شيء مّا وإذا أنت تصفّحت المواضع الّتي يحتجّ بها مَن يُجوِّز ذلك وجدتها من هذا القبيل. لكن قد جرت عادة النظّار في هذا الشأن عندما يتكلّمون في دلالات الألفاظ ألّا يُفرِّقوا بين ما تدلّ عليه الألفاظ دلالة راتبة وبين ما تدلّ عليه تجوّزًا واستعارة فلذلك نراهم يقولون إنّ لفظ الجمع ينطلق على الاثنين كما ينطلق على الثلاثة فما فوقها وهذا هو الّذي غلّط الناظرين في هذه الصناعة في هذه المسألة عندما يحتجّون في ذلك

(١) مسئلة، بخطّ عريض [أ]
(٢) بالجمع [أ]: بجمع [ع]
(٣) مسئلة، بخطّ عريض [أ]
(٤) الجمع [أ]: الجميع [ع]
(٥) مسئلة، بخطّ عريض [أ]
(٦) لفظ الجمع، هامش [أ]، متن [أ]: لفظ الجميع [ع]
(٧) والعجب، بخطّ عريض [أ]

بقول سيبويه وغيره من النحويين وبما ورد من ذلك في كلام العرب. وليس هذا موجودًا وحده في كلامهم أعني أن يُدَلّ على الاثنين بصيغة الجمع لكن قد يُدَلّ بذلك على الواحد وإنّما يُخرِجون ذلك || مخرج التعظيم كما يقولون «هو كلّ الناس» و «هو الفتى كلّ الفتى». أ٩٦ظ

II١٥٢ **٢١٧**. ولأنّ هذه الألفاظ العامّة كما تقدّم قد ترد والمراد بها التخصيص فربّما كان ذلك فيها بيّنًا من أوّل الأمر وربّما لم يكن بيّنًا بل يحتاج في ذلك إلى دليل وذلك إمّا لفظ وإمّا فعل وإمّا إقرار أو واحد من الأدلّة المستعملة في هذه الصناعة. فينبغي إذا أُريد المصير إلى تخصيص العامّ بواحد واحد منها أن ننظر إلى أيّها أقوى رتبة في غلبة الظنّ إليه[١].

٢١٨. وقد اختلف الناس في تخصيص العامّ بغيره[٢] من هذه الأدلّة الشرعيّة فذهب[٣] بعضهم أنّ العامّ إذا ورد في شيء ثمّ ورد تخصيصه وذلك إمّا | بصيغة لفظ أخصّ[٤] أو ع١١٣ بمفهومه[٥] أو بفعل أو إقرار أنّ ذلك يجري مجرى التعارض لأنّه جائز مثلًا أن يرد العامّ متأخّرًا عن المخصّص سواء كان لفظًا أو فعلاً أو إقرارًا فيكون ورود العامّ نسخًا له إلّا أن يُعلَم أنّ التخصيص ورد بعد التعميم على جهة تأخير البيان إلى وقت الحاجة وإلى هذا ذهب داوود وأصحابه.

٢١٩. وقد احتجّ مَن أجاز تخصيص العامّ بمثل هذه الأدلّة دون أن يُعلَم المتقدّم منها والمتأخّر بمصير الصحابة إلى ذلك وحكمهم بالخاصّ على العامّ فيكون على رأي هؤلاء حالة العامّ مع الخاصّ إحدى حالتين: إمّا أن يرد اللفظ العامّ وقد تقدّمه الخاصّ فيكون ذلك قرينة يُخصَّص بها العامّ لاحتمال اللفظ لذلك وإمّا أن يرد الخاصّ بعد العامّ فيكون محمولاً عليه. وبالجملة كما قلنا فينبغي لمن يُجوِّز التخصيص بمثل هذه الأدلّة أن يصير إلى أقواها رتبة في غلبة الظنّ وهذا النوع من غلبة الظنّ قد يقع من جهة الألفاظ ومن جهة النقل

---

(١) إليه [ع]: الكلمة غير مقروءة [أ]

(٢) بغيره [أ]: لغيره [ع]

(٣) فذهب، بخطّ عريض [أ]

(٤) أخصّ [أ]: - [ع]

(٥) بمفهومه [أ]: مفهوم [ع]

كمَن يُجيز تخصيص العامّ بالنصّ ويمنعه في القرآن لكون القرآن ممّا ثبت تواترًا هذا إذا كان الخاصّ واردًا بطرق الآحاد.

II١٧٩ ٢٢٠. ولأنّ الاستثناء تخصيص مّا للعامّ إلّا أنّ الفرق بينه وبين التخصيص أنّه لا يرد منفردًا عن المستثنى (ولذلك لا معنى لقول مَن أجاز تأخير الاستثناء) فقد ينبغي أن نقول في ذلك.

٢٢١. وصيغ الاستثناء معروفة فأمّا أصنافه الّتي يجب أن ننظر || فيها هاهنا فهي هذه :أ٩٧و الاستثناء منه متّصل وهو الّذي المستثنى فيه من جنس المستثنى منه ومنه مقطوع وهو الّذي المستثنى فيه من غير جنس المستثنى منه وهذا يُسمّيه أهل اللسان بالاستثناء المنقطع. وأيضًا من | الاستثناء ما يرد بعد جملة واحدة مفيدة ومنه ما يرد بعد جمل ونحن ننظر في هذين ع١١٤ الصنفين جميعًا.

II١٨١ ٢٢٢. فنقول إنّ الاستثناء الّذي من جنس المستثنى منه ممّا لا خلاف فيه وإنّما الخلاف في وقوع المستثنى من غير جنس المستثنى منه وهذا قد منعه قوم وقالوا لا معنى لاستثناء ما لم يتضمّنه القول المتقدّم وتسمية مثل هذا استثناء هذر. وأمّا الّذين أجازوه فقد تمسّكوا بوقوع ذلك لغة. من ذلك قوله تعالى: ﴿فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّيٓ إِلَّا رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٧٧﴾ [الشعراء: ٧٧] وقوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ﴾ [النساء: ٢٩] وفي مثل هذا قول الشاعر:

وما بالربع من أحد

إلّا الأواريّ[1]

والأواريّ ليس ينطلق عليها اسم أحد. وقول الآخر :

---

(١) أجزاء من معلّقة النابغة الذبياني (يا دار ميّة):

وقفت فيها أُصيلاناً أسائلها ... عيّت جواباً وما بالربع من أحد

إلا الأواريّ لأياً ما أُبيّنها ... والنُؤي كالحوض بالمظلومة الجلَد

(ديوان النابغة الذبياني، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٦، ص ٩).

ع١١٥ وبلدة ليس بها أنيس إلّا اليعافير وإلّا العيس[١]

ومن عادة العرب أن تقول: «ما في الدار رجل إلّا امرأة»، وبالجملة فهو في كلامهم مشهور وموجود كثيرًا. والفرقة الأولى دفعوا ذلك من جهة النظر والثانية تمسّكوا بالوجود ولم يقدروا أن يُعطوا الجهة الّتي بها يصحّ ذلك في الكلام بما هو معروف من عادة العرب وينحلّ بها الشكّ المتقدّم.

٢٢٣. ونحن[٢] نقول في ذلك، إنّ من عادة العرب كما تقدّم إبدال الكلّيّ مكان الجزئيّ والجزئيّ مكان الكلّيّ اتّكالاً على القرائن وتجوّزًا، فالأعرابيّ مثلاً إذا قال: «ما في الدار رجل»، أمكن أن يُفهَم عنه فما سواه فلذلك استثنى فقال: «إلّا امرأة»، وكذلك قوله: «وبلدة ليس بها أنيس». وعلى هذا الوجه الّذي قلناه ليس يكون المستثنى من غير جنس المستثنى منه لكنّ الفرق بينه وبين الأوّل أنّ ذلك استثناء من عموم ما اقتضاه اللفظ بصيغته وهذا من عموم ما اقتضاه اللفظ بمفهومه لا بصيغته. وإذا تصفّحت المواضع الواقع فيها مثل هذا الاستثناء وجدتها على ما قلناه وإلّا كان خُلفًا || من[٣] القول وهذرًا لا تصحّ بمثله محاورة. أ٩٧ظ

II١٨٥ **٢٢٤**. وأمّا الاستثناء الّذي يرد بعد جملة أكثر من واحدة منسوقة بالواو فإن كانت الواو ع١١٦ أعطت التشريك بينهما أو الجمع في معنى واحد فالأظهر فيه أنّ الاستثناء يعود على جميع المذكورين وأمّا إن كانت الواو تنسق من غير أن تُعطي التشريك في معنى واحد وكانت المعاني المنسوقة كثيرة كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٤﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوا۟﴾ [النور: ٤] وكقوله تعالى: ﴿فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ﴾ [المائدة: ٨٩] فالأظهر في مثل هذا أن يُتوقَّف حتّى يدلّ الدليل من قرينة حال أو غير ذلك على الّذي إليه يعود الاستثناء.

---

(١) هذا البيت لعامر بن الحارث (جِران العَود النميري) ورد كالتالي في ديوانه:
بسابسا ليس به أنيس إلّا اليعافير وإلّا العيس
(ديوان جران العود النميري، القاهرة، ص ٥٢).

(٢) ونحن، بخطّ عريض [أ]

(٣) من [أ]: في [ع]

II١٨٣ **٢٢٥**. وأمّا هل يكون المستثنى منه أقلّ من المستثنى فهو شيء لم يقع في كلام العرب بعد لأنّ وقوع مثل هذا يكاد أن يكون عيًّا فإنّه من خُلف القول أن يقول الإنسان: «رأيت مائة إلّا تسعة وتسعين».

II١٩٠ **٢٢٦**. مسألة[١]. إذا ورد العامّ مقيّدًا بصفة أو مشترطًا فيه شرط مّا فالمصير إلى العمل به على الجهة الّتي اشتُرِط فيه ممّا لا ينبغي أن يقع فيه خلاف. وأمّا إذا ورد مطلقًا في مكان ثمّ ورد مرّة أخرى في ذلك المكان مقيّدًا (وهو الّذي يُعرِّفونه بحمل المطلق على المقيّد كقوله عليه السلام: «لا نكاح إلّا بشاهدَين» وقوله عليه السلام: «لا نكاح إلّا بشاهدَي عدل») فقد رأى أكثر الناس في ذلك حمل المطلق على المقيّد ورأى بعضهم أنّ المطلق باقٍ على إطلاقه وأنّ التقييد محمول على التأكيد وأنّه ليس يعارضه إلّا من جهة دليل الخطاب، والعموم أقوى من دليل الخطاب أعني العموم الّذي في المطلق. وأمّا إذا ورد العامّ | مقيّدًا في مكان ع١١٧ غير المكان الّذي أُطلِق فيه فلا معنى لحمله على التقييد إلّا بدليل أو قرينة حال.

٢٢٧. فهذا هو القول في الصيغ العامّة وفي أيّ الأحوال تُحمَل على عمومها وفي أيّها أ٩٨و لا وبقي علينا القول في الصنف || الثاني من الظاهر وهو الألفاظ الخاصّة فلنقل فيها.

القول في الألفاظ الخاصّة[٢]

٢٢٨. وهذه منها ما هي أسماء أشخاص ومنها ما هي أسماء أجناس وأنواع وقولنا في مثل هذه الألفاظ الخاصّة[٣] إنّما هو بالإضافة فإنّ الخاصّ إنّما يُقال بالإضافة إلى العامّ الّذي فوقه والعامّ بالإضافة إلى الخاصّ الّذي تحته.

٢٢٩. وهذه الألفاظ إذا كانت أسماء أشخاص فإنّها تُحمَل على ما تقتضيه صيغها من المعنى الخاصّ دون أن تُحمَل على ما يعمّ ذلك المعنى الخاصّ وهي في ذلك ظاهرة كما كانت ألفاظ العموم ظاهرة في عمومها إلى أن يرد دليل التخصيص وكذلك إذا كانت أسماء

---

(١) مسئلة، بخطّ عريض [أ]

(٢) القول...الخاصّة، بخطّ عريض [أ]

(٣) الخاصّة: خاصّة [أ][ع]

أجناس وأنواع فإنّها كما كانت ظاهرة في تعميم ما تحتها كذلك هي ظاهرة في تخصيص معانيها الّتي دلّت عليها أوّلاً[١] بصيغها عمّا هو أعمّ منها إلى أن يرد[٢] دليل التعميم.

٢٣٠. وهنا أيضًا مراتب في الظهور وكما أنّ من عادتهم إبدال الكلّيّ العامّ مكان الجزئيّ الخاصّ كذلك من عادتهم هاهنا إبدال الجزئيّ الخاصّ مكان العامّ تعويلاً في ذلك على القرائن. وهذا أيضًا ربّما كان بيّنًا بنفسه وقطعًا وربّما كان ظنّيًّا أكثريًّا وربّما لم يكن بيّنًا بنفسه وربّما كان بيّنًا بنفسه أنّه مبدل ولم يكن بيّنًا أيّ كلّيّ أُبدِل الجزئيّ مكانه.

٢٣١. مثال ما كان من ذلك بيّنًا بنفسه وقطعًا قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] وقوله عليه السلام: «أدّوا الخائط | والمِخْيَط». ع١١٨

٢٣٢. ومثال[٣] ما كان من ذلك[٤] بيّنًا بنفسه ولم يكن قطعًا النهي عن دخول المسجد بريح الثوم أو عن الشرب بآنية الفضّة.

٢٣٣. ومثال ما لم يكن من ذلك بيّنًا بنفسه فنهيه عليه السلام عن بيع البرّ بالبرّ الأربعة المذكورة فإنّ قومًا حملوه على المقتات وآخرون على المطعوم وآخرون على المكيل وقوم قصروا الحكم على النصّ.

٢٣٤. فهذا هو القول في الألفاظ المجملة والنصوص والظاهرة[٥] والمؤوّلة من جهة صيغها وقد بقي القول في ذلك من جهة المفهوم.

القول في دلالات الألفاظ بمفهومها[٦]

II١٩٢ **٢٣٥.** واللفظ كما تقدّم من قولنا إنّما يصير دالّاً بمفهومه عندما تُحذَف بعض أجزائه أو يُزاد فيه أو يُستعار ويُبدَل || ولذلك لا تكون دلالته عند ذلك إلّا من جهة القرائن. فإن أ٩٨ظ

---

(١) أوّلًا [أ]: أو لا [ع]

(٢) يرد: يدلّ [أ][ع].

(٣) ومثال [أ]: ومثل [ع]

(٤) من ذلك، مكرّرة [أ]

(٥) والظاهرة [أ]: الظاهرة [ع]

(٦) القول... بمفهومها، بخطّ عريض [أ]

كانت القرينة غير متبدّلة وقاطعة على مفهومه سُمِّي أيضًا هاهنا نصًّا وإن كانت ظنّيّة أكثريّة سُمِّي أيضًا ظاهرًا وإن كانت ظنّيّة غير مترجّحة سُمِّي مجملاً وطُلِب دليله من موضع آخر. وقد تقدّمت أمثلة ذلك في المستعار والمبدل والّذي بقي علينا القول فيه هنا[1] هو ما كان كذلك من أجل الحذف.

II١٩٣ ٢٣٦. فنقول أمّا مثال ما كان من ذلك بمنزلة النصّ فقوله تعالى: ﴿ وَسْئَلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا ﴾ [يوسف: ٨٢] فإنّه يُعلَم قطعًا أنّه أراد أهل القرية، وكذلك قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ ﴾ [النساء: ٢٣] فإنّ المفهوم هاهنا | قطعًا إنّما هو النكاح. ع١١٩

٢٣٧. ومثال ما هو من هذا الجنس كالظاهر قوله عليه السلام: «لا صيام لمَن لم يُبيِّت الصيام»، فإنّه محتمل أن يُريد لا صيام كامل ويُحتمَل أن يُريد انتفاء قبول الصيام أصلاً وهو الأظهر.

٢٣٨. ومثال ما يُظَنّ به مجملاً قوله عليه السلام: «مَن أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة»، فإنّه متردّد بين إدراك فضيلة الصلاة أو حكمها أو وقتها.

٢٣٩. ومن أشهر ما يدخل في هذا الجنس النوع الّذي يُعرِّفونه بدليل الخطاب وهو أن يرد الشيء مقيّدًا بأمر مّا أو مشترطًا فيه شرط مّا وقد عُلِّق به حكم فيُظَنّ أنّ ذلك الحكم لازم لذلك الشيء من جهة ما هو مقيّد وموصوف، وأنّ الحكم مرتفع عنه بارتفاع تلك الصفة ولازم نقيضه. وهذا الجنس تحته أصناف وقد اختلفوا في كونها أدلّة شرعيّة فبعضهم لم يُجِز ذلك في جميعها أصلاً وبعض أجاز ذلك في كلّها وبعض أجازه في البعض ونفاه عن البعض.

II٢٠٩ ٢٤٠. ونحن نقول[2] في ذلك. أمّا أصنافه فمنها أن يرد الشيء مقيّدًا بصفة كقوله عليه السلام: «في سائمة الغنم الزكاة»، ومنها أن يرد مشترطًا فيه شرط مّا بأحد حروف الشرط كقوله: «مَن دخل الدار فأعطه درهمًا»، وهذا عندهم أقوى في المرتبة. ومنها أن يرد الحكم محصورًا بأحد حروف الحصر وهي إنّما والألف واللام في مثل قوله عليه السلام: «إنّما

---

(١) هنا [أ]: ها هنا [ع]

(٢) ونحن نقول، بخطّ عريض [أ]

الولاء لمن أعتق» وفي مثل قوله : «المال لزيد». ومنها أن يُقيَّد الشيء بصفة غائيّة وتلك هي الّتي يُدَلّ عليها بحتّى || وإلى وهذا الصنف كأنّ جميعهم قد أقرّ بالقول به مثل | قوله تعالى : أ٩٩و؛ ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] و﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٠] وقوله غ١٢٠ تعالى : ﴿أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾[1] فإنّه يكاد أن يُعلَم قطعًا[2] أنّ الليل هنا[3] بخلاف النهار في انتفاء الصوم عنه، وكذلك حال الحائض إذا طهرت بخلافها قبل أن تطهر وكذلك المطلّقة إذا نكحت زوجًا.

٢٤١. وهذا النوع من الكلام وجميع أصنافه ينبغي أن يُعتقَد أنّ فيه ما يُشبِه النصّ ويقوى قوّته وذلك حيث يُعلَم أنّ ذلك الحكم إنّما تعلّق بالشيء من جهة ما قُيِّد أو اشتُرِط فيه ذلك الشرط وفيه ما يُشبِه الظاهر وفيه ما يُشبِه المجمل وسنُشير إلى مراتب القرائن الّتي يترتّب بها هذا الترتيب في الدلالة في كتاب القياس.

٢٤٢. وهنا انتهى الكلام في الأخبار وأجزائها وبعد ذلك فلننظر في الأوامر والنواهي.

القول في الأوامر والنواهي[4]

II٦١ **٢٤٣**. وينبغي أن ننظر أيضًا في هذه هل تنقسم القسمة المتقدّمة أعني هل يوجد فيها النصّ والظاهر والمجمل وإن كان ذلك موجودًا فيها فهل ذلك من جهة صيغها أو من جهة مفهومها. والكلام المفيد كما قيل ينقسم إلى خبر وأمر وطلبة ونداء وتضرّع وظاهر أنّ الأمر والطلبة والتضرع ليس لواحد واحد منها في اللسان العربيّ صيغ خاصّة وإنّما يتميّز ذلك[5] بقرائن الأحوال فإذا كان من رئيس إلى مرؤوس كان أمرًا وإن كان من مرؤوس إلى رئيس كان تضرّعًا وإن كان من مساوٍ إلى مساوٍ كان طلبة ولكلّ واحد من هذه الثلاثة مقابل فمقابل الأمر النهي وليس لمقابل الطلب والتضرّع اسم.

---

(١) وأتمّوا...الليل [أ]: والصواب ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة ١٨٧]
(٢) قطعًا [أ]: - [ع]
(٣) هنا [أ]: - [ع]
(٤) القول...والنواهي، بخطّ عريض [أ]
(٥) يتميّز ذلك [أ]: تتميّز [ع]

٢٤٤. وقصدُنا نحن هاهنا من هذه الأقسام أن نتكلّم في الأمر والنهيّ إذ الاقتضاء ع١٢١ الشرعيّ ليس يُتصوَّر وقوعه على جهة الطلب اللهم إلّا أن نجعل الطلب هاهنا كأنّه اسم جنس ينقسم إلى الواجب والندب لكنّ الأَولى أن يكون الأمر ينقسم هذه القسمة. وقد اختلفوا في معاني الأوامر القائمة[1] بالنفس هل لها صيغ خاصّة تدلّ عليها بالذات وأوّلًا وإن كان لها صيغ فهل تقتضي الإيجاب أو الندب على جهة النصّ أم هي أظهر في أحدهما ومصروفة إلى الثاني بالتأويل على جهة ما || يُؤوَّل الظاهر أو هي مجملة بين الإيجاب والندب ؟ وكذلك أ٩٩ظ اختلف الّذين رأوا أنّ لها صيغًا دالّة في هل تقتضي أيضًا بصيغها الفور أم التراخي أم هي متردّدة بين ذلك ؟ وكذلك أيضًا هل تقتضي التكرار أم الفعل مرّة واحدة ؟ ونحن نبتدىء بالنظر في ذلك بأن نتأمّل كيف حالها في الوضع اللغويّ والعرف الشرعيّ.

II٦٦ ٢٤٥. فنقول[2] أمّا أنّ للاقتضاء صيغًا في كلام العرب فذلك ما لا يدفعه أحد كقولهم «أُخرجْ»، «اِنطلقْ»، وإن كان قد تأتي هذه الصيغ في كلامهم والمقصود بها التهديد والكفّ عن الفعل كقوله تعالى: ﴿كُلُوا۟ وَتَمَتَّعُوا۟ قَلِيلًا﴾ [المرسلات: ٤٦] ولكن بالجملة هي أظهر في الإذن وإنّما تدلّ على التهديد باستعارة. وكذلك أيضًا إذا أرادوا النهي قرنوا بهذه الصيغ حرف «لا» فصار مجموعها يدلّ بشكله وصيغته على النهي.

٢٤٦. فأمّا هل تدلّ هذه الصيغ بذاتها وضعًا لغويًّا على الأمر فذلك ممّا لا يتبيّن فيها وأحرى من ذلك أن تكون لها صيغ تدلّ بها على الوجوب أو الندب لأنّ هذه المعاني هي معانٍ شرعيّة وليست بمعانٍ جمهوريّة. فأمّا بالعرف الشرعيّ فهي لا شكّ متضمّنة معنى الأمر.

٢٤٧. وأمّا هل تتضمّن الوجوب | أو الندب فقد اختلفوا في ذلك. فذهب أكثر الفقهاء ع١٢٢ إلى أنّ الأوامر ظاهرة في معنى الإيجاب في الشرع ومصروفة إلى الندب بدليل وذهب بعضهم إلى التوقّف في ذلك وأنّها مجملة وينبغي أن يُستقرَأ ذلك في الشرع ويُنظَر كيف كان قبول الصحابة رضي الله عنهم للأوامر إذا وردت مجرّدة عن القرائن ويُشبَّه أن يكون

---

(١) القاءمة [أ]: العامة [ع]

(٢) فنقول، بخطّ عريض [أ]

حملها على الإيجاب أحوط إذ قد عُرِف من قرائن أحوال الشرع أنّ الأوامر فيه على جهة الجزم والقطع وأمّا مَن جعل ذلك على أقلّ ما يدلّ عليه الأمر وهو الندب لأنّه زعم أنّ ذلك هو الّذي يلزم الأمر دائمًا فلا معنى له. والوجوب[1] والندب معنيان اثنان فإمّا أن يكون اللفظ مشتركًا بينهما أو يكون[2] أظهر في أحدهما وأمّا إن لم يصحّ فيها || وضع شرعيّ فصيغ أ١٠٠و الأوامر مجملة بين الندب والإيجاب حتّى يدلّ الدليل على أحدهما.

II٨٢ **٢٤٨.** وأمّا هل تدلّ صيغها على الفور أو التراخي فليس ذلك موجودًا فيها وإنّما يُتّكَل الأمر في ذلك على قرائن الأحوال ولذلك إذا أشكل على المأمور حسن أن يستفهم بمتى. وكذلك لا يُقتضى[3] تكرار الفعل وإنّما تقتضي أقلّ ذلك مرّة واحدة وهي كالظاهرة فيها وتُحمَل[4] <على التكرار> بعد أن ترد الزيادة.

٢٤٩. وقد يتعلّق بالكلام في هذا مسائل نحن نرسمها على عادتهم.

II٨٠ **٢٥٠.** مسألة[5]. إذا ورد الأمر بالشيء بعد الحظر ذهب قوم أنّ ذلك قرينة تصرف الاقتضاء[6] الّذي شأنه أن يقع لو ورد[7] مجرّدًا إمّا على جهة الوجوب[8] وإمّا على جهة الندب إلى الإباحة وذهب قوم إلى أنّ ذلك ليس بقرينة بل تبقى صيغة الاقتضاء على مفهومها الأوّل. قال أبو حامد والمختار أنّه إذا كان النهي عارضًا لعلّة وعُلِّقت صيغة «اِفْعَلْ[9]» بزواله كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾ [المائدة: ٢]، فعُرْف الاستعمال يدلّ على أنّه لرفع ع١٢٣ الحرج وإن احتمل أن يكون ندبًا أو إيجابًا[10] لكنّه أظهر فيما ذكرنا.

(١) والوجوب [أ]: والواجب [ع]
(٢) يكون [أ]: - [ع]
(٣) يقتضى [أ]: يقتضي [ع]
(٤) وتحمل [أ]: ويحتمل [ع]
(٥) مسئلة، بخطّ عريض [أ]
(٦) الاقتضاء [أ]: الاقتصار [ع]
(٧) لو ورد [ع]: لو رد [أ]
(٨) الوجوب : الندب [أ][ع]
(٩) اِفْعَلْ : أفعل [أ][ع]
(١٠) إيجابًا ، قارن مع [م، ٢، ص ٨١ س ١]: إباحة [أ][ع]

II٨٩ **٢٥١**. مسألة[١]. مذهب الفقهاء أنّ وجوب القضاء لا يفتقر إلى أمر مُجدَّد[٢] ومذهب المحصّلين أنّ الأمر بعبادة في وقت معيّن لا يقتضي القضاء لأنّ تخصيص العبادة بالزمان كالصلاة في وقت الزوال والصيام في رمضان كتخصيص الحجّ بالمكان والصلاة بالجهة. وإذا فُقِد الشرط المأمور به ارتفع الأمر إذا كان ورود الأمر بالشيء من جهته.

II٩٠ **٢٥٢**. مسألة[٣]. ذهب الفقهاء إلى أنّ الأمر يقتضي وقوع الإجزاء[٤] بالمأمور به إذا امتُثِل من غير أن يلزم قضاء وقال آخرون لا يقتضي الإجزاء[٥] بدليل أنّ مَن أفسد حجّه مأمور بالإتمام ولا يُجزيه[٦] بل يلزمه القضاء. والصواب أن يُقال إنّ الأمر يقتضي إجزاء المأمور به إذا أُدِّي بكماله ووصفه وجميع شروطه وأمّا إن تطرّق إليه خلل[٧] كالحجّ الفاسد فلا يدلّ الأمر على الإجزاء. فهذا هو القول في صيغ الأمر.

II٩٩ **٢٥٣**. وينبغي أن تعلم أنّ القول في صيغ[٨] النهي كالقول في صيغ الأمر وأنّ مسائله معادلة لتلك. فمَن يحمل صيغة الأمر على الإيجاب يحمل صيغة النهي على الحظر والتحريم وعلى[٩] فساد المنهيّ عنه[١٠] وسواء كان النهي في الشيء مطلقًا أو مقيّدًا بصفة أو شرط فإنّه يعود النهي بفساد الأصل من جهة ما قُيِّد به واشتُرِط. وهذه هي المسألة الّتي تقدّم ذكرها في الجزء الأوّل وقلنا أنّ الأليق بالتكلّم فيها || هو هذا الموضع. أ١٠٠ظ

٢٥٤. وأمّا مَن كان عنده صيغة الأمر متردّدة بين الإيجاب والندب فإنّه يلزمه أن يكون ع١٢٤

(١) مسْلة، بخطّ عريض [أ]
(٢) مُجدَّد [أ]: محدد [ع]
(٣) مسلة، بخطّ عريض [أ]
(٤) الإجزاء [أ]: الجزاء [ع]
(٥) الإجزاء [أ]: إلا جزاء [ع]
(٦) يُجزيه [أ]: يجزئه [ع]
(٧) خلل [ع]: حال [أ]
(٨) صيغ [أ]: - [ع]
(٩) وعلى [أ]: على [ع]
(١٠) عنه [أ]: - [ع]

لفظ النهي أيضًا متردّدًا بين الحظر والكراهة وسواء ورد في أصل الشيء مطلقًا أو مقيّدًا بصفة أو سبب خارج عنه. اللهم إلّا أنّ بعض الناس ممَّن يرى أنّ للأمر والنهي صيغة تقتضي الإيجاب والحظر يجعل كونها إذا وردت في شيء مقيّد بسبب مّا خارج عن الشيء قرينة تخرج بها الصيغ عن كونها مفيدة للإيجاب والحظر إلى الندب والكراهية.

٢٥٥. فهذا هو القول في الأدلّة المتلقّاة من جهة الألفاظ وقد بقي علينا القول في القرائن الدالّة كسكوته وإقراره صلّى الله عليه وسلّم. لكن قبل ذلك يجب أن ننظر في الدليل الّذي يُعرِّفونه بالقياس.

القول في القياس[1]

٢٥٦. وينبغي أن ننظر فيه هل هو دليل شرعيّ أم لا وإن كان دليلاً شرعيًّا فهل هو من جنس ما تقدّم أم لا، ونجعل سبيلنا في الفحص عن ذلك ممّا يدلّ عليه اسم القياس عندهم في هذه الصناعة.

II٢٣٦ **٢٥٧.** فنقول إنّهم يرسمون هذا المعنى بأنّه حمل شيئين أحدهما على الآخر في إثبات حكم أو نفيه إذا كان الإثبات أو النفي في أحدهما أظهر منه في الآخر، وذلك لأمر جامع بينهما من علّة أو صفة. والشيء الّذي وجود الحكم | فيه أظهر يُسمّونه الأصل والشيء الّذي ع١٢٥ يُوجَب له الحكم من أجل وجوده في الأصل يُسمّونه الفرع والصفة الجامعة بينهما أو السبب يُسمّونه العلّة.

٢٥٨. وينبغي أن لا تأخذ علينا لقولنا حمل شيئين ولم نقل معلومين على رسمهم (من قِبَل أنّ الشيء - زعموا - لا ينطلق على المعدوم) فإنّ المعدوم يكاد لا يُقاس عليه، وأيضًا فلو سلّمنا لهم هذا لم يكن ممتنعًا أن يُسمّى المعدوم شيئًا إذ كان له وجود في النفس لأنّا نقول من الأشياء ما هو في النفس كحاله خارج النفس ومنها ما هو في النفس من غير أن يكون خارج النفس. وبالجملة فقد كان ينبغي للمتكلّمين ألّا يشاحوا المعتزلة في مثل هذا وكذلك أيضًا لا يُلتفَت إلى قولهم: لأمر جامع بينهما من صفة أو سبب أو نفيهما عنهما،

---

(١) القول... القياس، بخطّ عريض [أ]

فإنّ النفي من جهة ما هو نفي لا يُوجِب حكمًا واحدًا لشيئين اللهم إلّا من جهة أنّ النفي في مواضع قوّته || قوّة العدم والعدم تابع لصفة مّا تقتضي حكمًا مشتركًا[1] لشيئين وقد جمح بنا <القول[2]> عمّا كنّا قصدنا إليه من أوّل الأمر فلنرجع إلى حيث كنّا. ١٠١أو

٢٥٩. فنقول إنّه إذا تُؤمِّل هذا المعنى الّذي يعنونه بالقياس في هذا الموضع ظهر أنّ ذلك ليس بقياس وأنّه من جنس إبدال الجزئيّ مكان الكلّيّ | والدليل على ذلك أنّ الأصل إنّما تعلّق به الحكم بالنصّ أو بالإجماع فإن صُرِّح بالعلّة الموجبة للحكم وكانت أعمّ من الأصل فهذا يلتحق بالعامّ مثل قوله صلّى الله عليه وسلّم في سؤر الهرّة : «إنّها ليست بنجس لأنّها من الطوّافين عليكم أو الطوافات». ولها أيضًا مراتب وقد أجاز مثل هذا كثير ممَّن نفى القياس. ع١٢٦

٢٦٠. وأمّا إن[3] لم يكن صُرِّح بالعلّة الموجبة للحكم واقتضاها مفهوم اللفظ وكانت أعمّ من الأصل كان من باب إبدال الجزئيّ مكان الكلّيّ[4] وعند ذلك أيُّما صحّ بالاجتهاد أو بالحسّ أنّه داخل تحت ذلك الكلّيّ ألحقنا به ذلك الحكم. ومثاله نهيه صلّى الله عليه وسلّم عن الشرب في آنية الفضّة فإنّ المفهوم منه السرف فلذلك ألحقنا به آنية الذهب.

٢٦١. وإذا كان هذا هكذا وكان ما يعنونه بالقياس في هذه الصناعة في الأكثر راجعًا إلى ما تقتضيه الألفاظ بمفهوماتها وكانت الألفاظ إنّما تقتضي ذلك بالقرائن الّتي تقترن بها ولكن ليس أيّ قرينة اتّفقت لكن القرائن الّتي يشهد الشرع بالالتفات إلى جنسها فإنّ الحال في ذلك كالحال في المخاطبة الجمهوريّة فكما أنّ القرائن الّتي يُعوِّل عليها الأعرابيّ عند مخاطبة غيره تكون معلومة عند المخاطَب وقد عرف التفات المخاطَب في حين مخاطبته إليها كذلك ينبغي أن يكون في الشرع، ونحن نُشير إلى واحدة واحدة منها ونُرتِّبها بحسب مرتبتها[5] في البيان.

---

(١) مشتركًا [أ]: - [ع]

(٢) القول [ع]: - [أ]

(٣) إن [أ]: إذا [ع]

(٤) إبدال... الكلّيّ [أ]: إبدال الكلّي مكان الجزئي، اقتراح في الحاشية [ع]

(٥) مرتبتها [أ]: مراتبتها [ع]

٢٦٢. ولأنّ القرائن كما تقدّم من قولنا أحد ما يجعل القول كالنصّ بمفهومه وذلك إذا كانت قاطعة في استعارته وإبداله أو | كالظاهر بمفهومه إذا لم تكن قاطعة[١] بل أكثريّة أو ع١٢٧ كالمجمل إذا كانت متردّدة فقد ينبغي هاهنا أن نُشير إلى مراتبها وإن كانت عسيرًا ما تنضبط.

II٢٩٢ ٢٦٣. فنقول أمّا المرتبة الأولى وهي في حكم النصّ فأن يكون المسكوت <عنه[٢]> أحرى من المنطوق به في تعلّق || الحكم به كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ أ١٠١ظ [النساء: ٤٠] وقوله عزّ وجلّ: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] ومثل هذا قوله عليه السلام: «أدّوا الخائط والمِخْيَط» وما أشبهه[٣]. ولهذا عرض في البيان وهذا يُسمّونه بفحوى الخطاب وأكثرهم ليس يُسمّيه قياسًا.

II٢٩٤ ٢٦٤. المرتبة[٤] الثانية أن يكون المسكوت عنه في معنى المنطوق به في الحكم كقوله عليه السلام: «مَن أعتق شركًا له في عبدٍ قُوِّم عليه الباقي»، فإنّ الأَمَة تلتحق بالعبد وهي في معناه وهذا يُسمّونه بالقياس في معنى الأصل ولهذا أيضًا عرض في الظهور وقلّة الظهور.

II٣٠٦ ٢٦٥. المرتبة الثالثة[٥]. وهذه المرتبة هي[٦] من جنس الثانية أعني أنّها ظاهرة لكنّها في أكثر المواضع تضعف عن مرتبته[٧] في البيان فلذلك جعلناها ثالثة، وهي أن يكون المسكوت عنه يلتحق بالمنطوق به لمصلحة | جامعة قد شهد الشرع لجنسها بأنّه مصلحة ع١٢٨ وهذا يُسمّونه القياس المخيل والمناسب. ولهذا الجنس مراتب في القرب والبعد فمتى كان قريبًا جدًّا سمّوه المناسب الملائم وهنا انتهى كثير من القائلين بالقياس ومتى كان متوسّطًا في القرب والبعد لم يُطلِقوا عليه اسم الملائم وسمّوه المناسب والمخيل ومتى كان بعيدًا

---

(١) في... قاطعة، هامش [أ] ⌐ ، متن [أ]
(٢) عنه [ع]: – [أ]
(٣) أشبهه [أ]: أشبهها [ع]
(٤) المرتبة، بخطّ عريض [أ]
(٥) المرتبة الثالثة، بخطّ عريض [أ]
(٦) هي [أ]: – [ع]
(٧) مرتبته [أ]: مرتبتها [ع]

جدًّا وأعمّ شيء كقولنا مصلحة فإنّ كثيرًا من القائلين بالقياس لا يقول به ومثل هذا ما[1] يراه بعض الفقهاء في طلاق المريض أنّه لا يقطع الميراث.

٢٦٦. وحقّ لهذا الصنف أن يُرفَض ولا يُجعَل دليلاً شرعيًّا لأنّه كثيرًا ما تتشعّب المصالح وتختلف وذلك بحسب وقت وقت وحالة حالة والقائلون بمثل هذا ليس هم في الحقيقة مستنبطين عن الشرع بل هم شارعون. ومن[2] هذا قول بعضهم يحدث للناس أحكام بقدر ما أحدثوا من الفجور أو قول شبيه بهذا وقد عُذِل مالك رحمه الله على هذا لأنّه كثيرًا ما يلتفت إلى هذا الجنس.

II٣١٨ ٢٦٧. المرتبة الرابعة[3]. وهي الّتي يُعرِّفونها بقياس الشبه[4] وهو أن يُلحَق المسكوت <عنه[5]> بالمنطوق به لا لأنّه أَولى ولا لأنّه في معناه ولا لعلّة مناسبة بل يُلحَق المسكوت عنه بالمنطوق به لشبه بينهما يُظَنّ به | أنّه يحتوي على علّة || جامعة بينهما مناسبة[6] للحكم ع١٢٩؛ أ١٠٢و من غير أن يُوقَف عليها. ويُشبَّه أن يكون جُلّ ما يقع في هذا الجنس مجملاً إلّا أن يلتحق بالمرتبة الثانية[7] وهي الّتي في معنى الأصل. ومثل هذا قوله صلّى الله عليه وسلّم: «لا تبيع البرّ بالبرّ الأربعة المعلومة إلّا هاء بهاء»، فإنّ قومًا قالوا أراد بذلك المقتات وقومًا قالوا المطعوم وقومًا قالوا المكيل وهذا كلّه ظنّ منهم فإنّ الاقتيات أو الكيل أو الطعم صفة حاصرة للأمر المناسب الموجب للتحريم وهي بالجملة فيما يظهر لي أبعد قرينة يُصار بها[8]

(١) ما [أ]: – [ع]
(٢) ومن [أ]: ومثل [ع]
(٣) المرتبة الرابعة، بخطّ عريض [أ]
(٤) الشبه [ع]: السنة [أ]
(٥) عنه [ع]: – [أ]
(٦) مناسبة [أ]: – [ع]
(٧) الثانية [أ]: الثالثة [ع]
(٨) بها [أ]: إليها [ع]

إلى أن يُفهَم عن اللفظ الجزئيّ المعنى الكلّيّ ولذلك[١] كثير من الناس اقتصر بمثل هذا الحديث على مقتضى اللفظ.

II٣٥١ **٢٦٨**. وينبغي أن تعلم أنّ أجناس المفروضات تتفاوت في ظهور هذه القرائن فيها ولذلك[٢] لم يُجِز أبو حنيفة القياس في الحدود والكفّارات وهو في الأمور الضروريّة أبين كالبيع والنكاح وما شاكلهما، وقياس الشبه أكثر ذلك إنّما يوجد في الحدود والكفّارات وما شاكلهما[٣].

٢٦٩. وربّما كان اللفظ كما تقدّم من قولنا أوّل ما يرد لا يُعلَم هل هو خاصّ أُبدِل بدل العامّ وفي بعضها يُعلَم ذلك ولكن لا يُعلَم أيّ كلّيّ أُبدِل بدله والقائلون بالقياس يستعملون في هذا الموضع من[٤] القياس النوع الّذي يُعرِّفونه بالسبر والتقسيم وربّما استعمل بعضهم ولكن هم الأقلّ الطرد والعكس، وينبغي أن نُبيِّن كيف يستعملون ذلك.

II٣٠٥ **٢٧٠**. أمّا السبر والتقسيم فيما لم يُعلَم هل هو لفظ جزئيّ أُخرِج مخرج الكلّيّ[٥] أم لا، ع١٣٠ فهو أن نقول لا يخلو أن يكون هذا اللفظ الجزئيّ أُخرِج مخرج الكلّيّ[٦] أم هو على أصله ثمّ نُبيِّن أنّه ليس على أصله، فينبغي بعد ذلك أن نستنبط أيّ كلّيّ أُريد به وذلك بأن نُقسِّم جميع المعاني الكلّيّة الّتي يغلب على الظنّ أنّه أُريد بذلك اللفظ الجزئيّ ونُبطِل واحدًا واحدًا منها حتّى يبقى[٧] واحدًا فنحكم أنّ ذلك هو الكلّيّ المراد بذلك الجزئيّ. وإن كان ظاهرًا من أوّل الأمر أنّه لفظ جزئيّ أُبدِل بدل الكلّيّ ولم يكن ظاهرًا أيّ كلّيّ هو استعملنا السبر والتقسيم في استنباطه.

---

(١) ولذلك [أ]: ولهذا [ع]

(٢) ولذلك [أ]: ولهذا [ع]

(٣) وقياس... شاكلهما [أ]: - [ع]

(٤) من [أ] + :أجناس [ع]

(٥) جزئيّ...الكلّيّ [أ][ع]، ولعلّ الصواب كلّيّ أُخرِج مخرج الجزئيّ

(٦) الجزئيّ...الكلّيّ [أ][ع]، ولعلّ الصواب كلّيّ أخرِج مخرج الجزئيّ

(٧) يبقى [أ]: نبقى [ع]

II٣١٥ **٢٧١**. وأمّا[1] الطرد فهو أن يرد الحكم متعلّقًا بأمر مّا فنحكم بوجوده لأمر آخر للتشابه الّذي نجده بينهما ونطرده فيه ونحكم لأجل ذلك بأنّه لفظ أُخرِج مخرج الجزئيّ والمراد به ١٠٢أظ ذلك الكلّيّ الّذي تشابها به. وقد يُشَدّ هذا الموضع بأن يُستعمَل فيه الوجود والارتفاع وذلك أنّ أيّ كلّيّ وُجِد الحكم بوجوده وارتفع بارتفاعه فهو مناط الحكم وهذا هو الّذي يُسمّونه العكس. وأكثر القائلين بالقياس مجمعون على إبطال استنباط مناط الحكم بالطرد والعكس.

٢٧٢. وبالجملة فإنّه ممّا يظهر أنّ أكثر المواضع الّتي يستعمل القياس فيها القائلون بالقياس في الشرع ليس يستعملونه في استنباط حكم مجهول عن معلوم على جهة ما يُستنبَط عن المقدّمات المعقولة مطلب مجهول لكن في تصحيح إبدال الألفاظ في مكان مكان ونازلة نازلة، فإنّ الأنواع الّتي يُسمّونها بالقياس المخيل والمناسب وقياس الشبه هي قرائن تدلّ عندهم على إبدال الألفاظ وليست أقيسة ولا يوجد لها | فعل القياس وإن كان لم يتميّز ع١٣١ للناظرين في هذه الصناعة الأمر[2] هذا التميّز وذلك ظاهر من أقاويلهم الّتي يستعملونها في مناقضة القائلين بردّ القياس وهم المسمّون عندهم أهل الظاهر، لأنّ هؤلاء القوم ألزموا القائلين بالقياس أمرًا لم يجدوا عنه محيصًا وهو أنّ ما سبيل المعرفة به الوحي والأمر من الله فإنّه ليس للعقول في إثبات شيء من ذلك وإبطاله مدخل وأيضًا فإنّ الأحكام ليست صفات ذوات فتُدرِكها العقول وبالجملة كلّ ما طريق ثبوته[3] التوقيف لا مدخل للقياس فيه وإنّما طريق المعرفة به السمع كاللغات وغير ذلك.

٢٧٣. وهذا إنّما هو لازم لمن يقيس على أصل لم يتضمّن باللفظ قطّ التنبيه على علّة[4] الأصل مثل قياس حدّ الخمر على القذف. وأمّا مَن يقيس على أصل يتضمّن بمفهومه علّة الأصل وإن لم يتضمّن ذلك بصيغة اللفظ فليس يلزمه هذا الاعتراض وأكثر مقاييس الشرع هي من هذا الباب ولذلك لو فهموا هذا المعنى لأمكنهم الانفصال عنهم. وأمّا أهل الظاهر

---

(١) وأمّا [أ]: فأما [ع]
(٢) الأمر [أ]: أمر [ع]
(٣) ثبوته [أ]: طريقه [ع]
(٤) علّة [أ]: - [ع]

ومَن يُجوِّز الاستدلال بظواهر الألفاظ من جهة صيغها فقد ينبغي له ألّا ينكر القياس الّذي في معنى الأصل والمخيل والمناسب || الملائم إذا شهد الشرع بالالتفات إلى جنسه القريب أ١٠٣و فإنّ هذه كلّها قرائن تُصيِّر[5] الألفاظ ظاهرة بمفهوماتها | وإن لم تكن بصيغها ولا معنى لقول ع١٣٢ مَن لا يرى الظاهر إلّا في الصيغة.

٢٧٤. وقد رام القائلون بالقياس أن يُثبِتوه من جهة إجماع الصحابة على ذلك فنقلوا عن كثير منهم أقاويل تدلّ فيما زعموا على القول بالقياس فعاندهم أهل الظاهر في موضعين، أحدهما في نفس الإجماع وذلك أنّه لم يُنقَل ذلك عن جميعهم وليس يُنسَب إلى ساكت قول قائل كما تقدّم والثاني أنّه لو وقع منهم في ذلك إجماع لما ورد عن التابعين في ذلك خلاف. وأيضًا فقد تمسّك أهل الظاهر بأحاديث نُقِلت عن الصحابة في دفع القياس وبالجملة فلم يقدر القائلون بالقياس أن يُصحِّحوا الإجماع الّذي ادّعوه في ذلك. وأيضًا فإنّ الألفاظ الواردة عن الصحابة في القياس محتملة ويُشبَّه إذا تُؤُمِّلت أن يظهر من أمرها هذا المعنى الّذي قلناه في القياس وأنّ ذلك إنّما كان منهم اجتهادًا في مفهوم الألفاظ، والّذي يُشبَّه أن يكون لأهل الظاهر فيه مدفعٌ استنباطُ الإبدال أو[6] الاستعارة بطريق السبر والتقسيم أو بغيرها من الطرق إذا لم يكن[7] هنالك إحدى[8] القرائن الّتي عدّدناها وينبغي لمن أجاز ذلك أن يُجيزه في جميع الألفاظ المبدلة أو المستعارة والمحذوفة وبالجملة المغيّرة، وكما أنّ هذه القرائن قد يُعمَّم بها الخاصّ كذلك قد يُخصَّص بها العامّ.

٢٧٥. فقد ظهر من هذا القول ما هو المعنى المدلول عليه باسم القياس في هذه الصناعة وفي أيّ جنس دخوله من أجناس الأدلّة الشرعيّة وفي أيّ المواضع يُستعمَل وفي أيّها لا. وقد بقي علينا من طرق الأدلّة الشرعيّة الدليل الّذي هو فعله صلّى الله عليه وسلّم

---

(٥) تُصيِّر: نظير [أ][ع]

(٦) أو [أ]: و [ع]

(٧) يكن [أ]: تكن [ع]

(٨) إحدى [أ]: بعض [ع]

وإقراره. وهذان الصنفان ليس هما أدلّة من جهة صيغ الألفاظ أو مفهومها[١] بل من جهة ما هي قرائن. ونحن نقول في واحد واحد منها وما قوّته.

القول في الإقرار[٢]

II٢٣١ **٢٧٦**. أمّا إقراره صلّى الله عليه وسلّم على فِعْل فُعِلَ بمشاهدته وعُلِم قطعًا أنّه رآه فأقرّه فإنّه يدلّ على جواز وقوع ذلك الفعل على تلك الصفة وإيجابه إن كان حكمًا شرعيًّا أو على إباحة ذلك الشي[٣]ء إن تُخيِّل فيه أنّه محظور لثبوت عصمته صلّى الله عليه وسلّم فيما دعا إليه وفيما أقرّ عليه. ١٠٣أ ظ

القول في الفعل[٤]

II٢١٧ **٢٧٧**. وأمّا[٥] أفعاله صلّى الله عليه وسلّم فعلى ضروب. أحدها ما كان بيانًا لعامّ أو مجمل، فذلك منه صلّى الله عليه وسلّم محمول على حكم ذلك العامّ: إن كان مندوبًا إليه فالفعل مندوب إليه وإن كان واجبًا فواجب، وذلك بدليل قوله عليه السلام: «صلّوا كما رأيتموني أصلّي» و«خذوا عنّي مناسككم».

٢٧٨. والثاني في مقابل هذا وهو أن يُعلَم بقرينة حال أو لفظ <أنّه مختصّ. والثالث هو> كالمتوسّط بين هذين وهو ما ورد من أفعاله صلّى الله عليه وسلّم من غير أن يُعلَم أنّ ذلك تفسير منه لمجمل أو بيان لعامّ أو مختصّ به. وهنا اختلف الناس فقوم رأوا حملها على الوجوب وقوم على الندب وقوم رأوا التوقيف وهو المختار عند أبي حامد، لأنّ الفعل لا صيغة له. وأمّا مَن حمله على الوجوب فقد استشهد على ذلك بظواهر لكنّها محتملة مثل قوله تعالى: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ [الأحزاب: ٢١] وأمّا مَن رأى أنّها

(١) مفهومها [أ]: مفهوماتها [ع]
(٢) القول... الإقرار، بخطّ عريض [أ]
(٣) الشيء [أ]: - [ع]
(٤) القول... الفعل، بخطّ عريض [أ]
(٥) وأمّا [أ]: أما [ع]

على الندب فتمسّكًا باقتداء الصحابة به صلّى الله عليه وسلّم في أفعاله كخلعهم[1] نعالهم في الصلاة لمّا خلع وتوقّفهم عن الحلق عام الحُدَيبيّة حتّى حلق. وللقائلين بالوجوب أيضًا التمسّك بمثل هذا من أفعال الصحابة رضي الله عنهم. ويُمكِن أن نقول ردًّا على هؤلاء ممّن[2] لا يرى للفعل[3] حكمًا بأنّ | هذا إنّما كان من فعل الصحابة فيما علموا أنّه بيان منه ع١٣٤ صلّى الله عليه وسلّم للمفروضات أو المندوبات وذلك إمّا بقرائن أحوال أو بقول. وبالجملة فالمسألة اجتهاديّة والأظهر ألّا يكون لهذا النوع من فعله صلّى الله عليه وسلّم حكم لتردّده بين الإيجاب والندب والإباحة، وكونه مختصًّا به.

II٢٣٢ **٢٧٩**. وإذا وردت أفعاله عليه السلام تفسيرًا لمجمل[4] أو بيانًا لعامّ وتعارضت كان حكمها حكم القولين إذا تعارضا وسيأتي[5] القول في هذا وكذلك إذا تعارض الفعل والقول.

٢٨٠. وهنا انتهى القول في الجزء || الثالث من هذا الكتاب. أ١٠٤و

(١) كخلعهم [أ]: لخلعهم [ع]
(٢) ممّن [ع]: من [أ]
(٣) للفعل [أ]: الفعل [ع]
(٤) لمجمل [أ]: - [ع]
(٥) وسيأتي، مكرّرة [أ]

القول في الجزء الرابع[1]

ع١٣٥

II٣٧٩ ٢٨١. وهو يشتمل على ثلاثة فصول: فصل في الاجتهاد وفصل في التقليد وفصل في ترجيح الأدلّة. ع١٣٧

الفصل الأوّل: في الاجتهاد[2]

II٣٨١ ٢٨٢. وينقسم القول فيه إلى النظر في المجتهد والمجتهَد فيه ونفس الاجتهاد. أمّا الاجتهاد فهو بذل المجتهد وسعه في الطلب بالآلات الّتي تُشترَط فيه وأمّا حدّ المجتهد فهو أن يكون عارفًا بالأصول الّتي يُستنبَط عنها وأن تكون عنده القوانين والأحوال الّتي بها يستنبط. ولأنّ الأصول ثلاثة، الكتاب والسنّة والإجماع، فقد ينبغي أن نقول فيما يكفيه من معرفة واحد واحد منها.

II٣٨٣ ٢٨٣. أمّا ما يكفيه من معرفة الكتاب فمعرفة الآيات المتضمّنة للأحكام ومعرفة الناسخ منها من المنسوخ وهي نحو من[3] خمس مئة آية، هذا على وجه التخفيف، والأفضل له معرفة الكتاب كلّه وقد رُخِّص له في حفظ الآيات المتضمّنة للأحكام إذا كانت مواضعها معلومة عنده بحيث إذا وردت المسألة في أمر مّا علم أين يطلبها.

II٣٨٤ ٢٨٤. وأمّا ما يكفيه من معرفة السنّة فمعرفة الأحاديث الّتي تتضمّن الأحكام وقد يُخفَّف عنه في ألا[4] يحفظها بل يكفيه أن يكون عنده أصل مصحّح لجميع الأحاديث المتضمّنة للأحكام يرجع إليه وقت الحاجة إلى الفتوى والأفضل له أن يحفظها. وأمّا معرفة

---

(١) القول...الرابع، بخطّ عريض [أ]
(٢) الفصل الأوّل، بخطّ عريض [أ]
(٣) من [أ]: - [ع]
(٤) ألاّ: أن لا [ع]

صحّة أسانيدها فإن هو عوّل في صحّتها على مَن يُحسِن ظنّه به كالبخاري ومسلم كان مقلّدًا وإن هو أيضًا احتاج أن يُعدِّل[1] الرواة ويتبع سيرهم وأحوالهم وأوقاتهم طال عليه وتشعّب جدًّا ولاسيّما ما تباعد الزمان. والتخفيف عنه في ذلك أن يكتفي بتعديل الإمام القائل[2] في ذلك إذا[3] علم مذهبه في التجريح والتعديل وكان ذلك موافقًا لمذهبه.

II٣٨٤ ٢٨٥. وأمّا الإجماع فأن يعرف جميع المسائل المجمَع عليها وقد يكفيه أن يعلم أنّ ع١٣٨ قوله في المسألة الّتي يُفتي فيها ليس هو مخالفًا للإجماع بأن يعلم أنّ قوله يُوافق قول قائل. وقبل هذا كلّه فينبغي أن يكون عنده من علم اللغة واللسان ما يفهم به كتاب الله تعالى وسنّة نبيّه صلّى الله عليه وسلّم ولا يلحن. أ١٠٤ظ

II٣٨٦ ٢٨٦. وقد اشترطوا مع هذا أن يكون عالماً بعلم الكلام وذلك أن تكون عنده الأدلّة المعرّفة بالله وبصفاته والموصلة إلى العلم بحدث العالم وغير ذلك ممّا يتضمّن علم الكلام وهذا إنّما يلزم على رأي مَن يرى أنّ أوّل الواجبات النظر والاستدلال، وأمّا مَن لا يرى ذلك فيكفيه الإيمان بمجرّد الشرع دون نظر العقل. وأمّا تفاريع الفقه فلا حاجة به إليها لأنّ المجتهد هو الّذي يُولِّدها.

II٣٨٩ ٢٨٧. وهذه الشرائط بالجملة إنّما هي في حقّ المجتهد بإطلاق الّذي تُمكِنه الفتوى في كلّ نازلة وأمّا مَن لم تكن عنده كلّ هذه الشرائط وكان عنده بعضها وكانت المسألة المنظور فيها يكفي فيها ما عنده من تلك الشرائط جاز له الاجتهاد فيها لأنّ نسبته إلى هذه المسألة نسبة المجتهد بإطلاق إلى جميع المسائل.

II٣٩٠ ٢٨٨. وأمّا المجتهَد فيه فهو كلّ حكم شرعيّ ليس فيه دليل قطعيّ. وقد ينبغي أن ننظر هاهنا في هذا الحكم المطلوب هل هو متعيّن في نفسه ومكلّف إصابته أم ليس ههنا حكم متعيّن يتوجّه الطلب إليه وإنّما مناط التكليف في طلبه غلبة الظنّ؟ فيكون على هذا كلّ مجتهد مصيبًا وإن تضادّت آراؤهم في الشيء الواحد.

---

(١) أن يُعدِّل، هامش [أ] ˋ، متن [أ]

(٢) القاءل [أ]: - [ع]

(٣) إذا [أ]: إن [ع]

٢٨٩. فنقول[1] أمّا مَن يرى أنّ الأحكام صفات ذوات سواء عُلِمت بانضمام الشرع إليها أو قبله أو كان فيها الصنفان جميعًا على ما تراه | المعتزلة فليس يُمكِنه تصويب كلّ مجتهد. وكذلك يلزم مَن لا يرى القياس في الشرع فإنّ هؤلاء أيضًا يرون أنّ ما لم يرد فيه خطاب شرعيّ فهو على البراءة الأصليّة من الإباحة وما كان بهذه الصفة، أعني ما ورد فيه خطاب شرعيّ، ففيه حكم متعيّن. ع١٣٩

٢٩٠. وأمّا نحن فقد سلف من قولنا أنّ مدارك أحكام الشرع الخطاب وأنّ الخطاب منه ما يُوجِب الحكم بصيغته ومنه بمفهومه وأنّ الّذي يعنون بالقياس داخل في هذا الجنس وأنّ كلا هذين الصنفين ينقسمان في وجوب العمل بهما إلى نصّ وإلى ظاهر. وإذا كان هذا هكذا لم يُتصوَّر أن يُقال كلّ مجتهد مصيب إذ كانت سبيل تلقّي الأحكام الخطاب الوارد وذلك في جميع || أصنافه الّتي عُدِّدت من لفظ أو قرينة وما كان سبيل المعرفة به الخطاب فثَمَّ لا شكّ حكم متعيّن وهو الّذي تعلّق به الخطاب وما لم يتضمّنه الخطاب الوارد ولا دلّت عليه قرينة فهو على البراءة الأصليّة معفوّ عنه وهو أحد أصناف المباح المنسوب إلى الشرع. وهذا معنى قوله عزّ وجلّ: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨] كان فيه حكم إلّا وضمّناه إيّاه وما لم يتضمّنه بأحد الأدلّة الشرعيّة فهو مصفوح عنه. أ١٠٥و

٢٩١. وأبو حامد[2] يرى هنا أنّ كلّ مجتهد مصيب وقد عدّد الأمور الّتي نُوقِض بها أنّ كلّ مجتهد مصيب وزيّفها إلّا أنّه لم يُعدِّد في ذلك هذا الّذي قلناه وقد سلك هو في تثبيت أنّ كلّ مجتهد مصيب طريقين ونحن نُوقِف على أنّ ما ألزم من ذلك غير لازم.

II٤٠٦ ٢٩٢. إحداهما أنّه قال لو كان هاهنا حكم متعيّن فيما طريقه الاجتهاد لكان التكليف متعلّقًا بإصابته ولو كان ذلك لكان عليه دليل قطعيّ يُفضي إليه وإلّا كان من باب تكليف ما لا يُطاق وقد تقدّم امتناعه. ثمّ أخذ يُبيِّن أنّ الدلائل المستعملة في الاجتهاد ظنّيّة يحصل عنها النقيضان بالسواء وأنّ الترجّح فيها إنّما هو بحسب ما طُبِع عليه شخص شخص من الميل في حكم حكم ونازلة نازلة. ع١٤٠

(١) فنقول، بخطّ عريض [أ]

(٢) وأبو حامد، بخطّ عريض [أ]

٢٩٣. والقول بمثل هذا كبيرة ومُصير إلى التحكّم في الشرع بالأهواء والإرادات، نعوذ بالله[١] من ذلك. بل الأدلّة الشرعيّة كما تقدّم من قولنا إمّا قطعيّة وإمّا ظنّيّة أكثريّة وجب العمل بها بالأصل المقطوع به. وما كان هكذا فالحكم لا شكّ يحصل عنها بذاتها لا بحسب ما طُبع عليه إنسان إنسان بل بحسب دلالتها ولذلك ما كان من الأدلّة متردّدًا بين النقيضين على السواء سُمّي في هذه الصناعة مجملاً ولم يُجعَل دليلاً شرعيًّا أصلاً وبالجملة القول بأنّ ليس هنا أدلّة يحصل عنها بذاتها الطلب وسواء[٢] كانت الأدلّة عقليّة أو شرعيّة هو قول سوفسطائيّ[٣] جدًّا وينبغي أن يُتجنَّب فإنّه عظيم الضرر في الشريعة. | وإذا كان هذا هكذا ع١٤١ وكان هاهنا أدلّة تُفضي إلى المطلوب لم يكن تكليف إصابته من باب ما لا يُطاق.

II٤٠٦ **٢٩٤**. وأمّا || الطريقة الأخرى[٤] الّتي احتجّ بها فأخذها من حدّ[٥] الواجب وذلك أنّه أ١٠٥ظ كما قيل فيه هو ما في تركه عقاب. قال فلو كان الواجب في الشيء حكمًا متعيّنًا لكان في ترك إصابته إثم والإجماع قد انعقد على سقوط التأثيم عن المجتهدين فلذلك يلزم عن انتفاء التأثيم انتفاء الخطأ.

٢٩٥. ونحن نقول إنّه ليس يلزم عن سقوط التأثيم انتفاء الخطأ إذ الخطأ الغير متعمَّد[٦] مصفوح عنه في الشرع وهو يقع بالنسيان[٧] والغفلة والسهو وقد قلنا غير ما مرّة إنّ الأدلّة الشرعيّة إمّا قطعيّة وإمّا ظنّيّة أكثريّة. أمّا القطعيّة فالطريق إليها مَهْيَع ووقوع السهو فيها والغلط يقلّ فلذلك يُشبَّه أن يلزم التأثيم فيها بلزوم الخطأ. وأمّا الظنّيّة فالغلط كثيرًا ما يقع فيها والسهو فلذلك لم يلزم من الخطأ فيها التأثيم. والّذي أخذ في حدّ الواجب بأنّه الّذي

---

(١) بالله، هامش [أ] ˋ، متن [أ]
(٢) وسواء [أ]: سواء [ع]
(٣) سوفسطائيّ [ع]: سوء فسطاني [أ]
(٤) وأمّا...الأخرى، بخطّ عريض [أ]
(٥) حدّ [أ]: – [ع]
(٦) الغير متعمَّد [أ]: غير المتعمّد [ع]
(٧) بالنسيان [أ]: به النسيان [ع]

في تركه عقاب إنّما معنى ذلك أنّ العقاب متعلّق[1] بتركه بعد المعرفة بوجوبه فيما كان إلى المعرفة بوجوبه دليل قطعيّ. وأمّا مَن غلط أو سها فيما الغلط فيه معرَّض فلم يكن له سبيل إلى معرفة وجوبه فكيف يلحق بمثل هذا تأثيم وقد قال عليه السلام: «رُفِع عن أمّتي الخطأ والنسيان».

٢٩٦. فإن قيل فسيلزم على هذا أنّ ما كان عليه دليل قطعيّ فأخطأه المجتهد على غير عمد أنّه لا يأثم قيل في هذا نظر. والفرق بينهما بيّن فإنّ الدليل القطعيّ قلّما يخفى على أحد ممَّن بلغ رتبة الاجتهاد وإنّما يُتصوَّر خفاؤه لهوى أو هَوادة أو لشيء على خلافه أو غير ذلك من | العوارض النفسيّة ولهذا مراتب بحسب مراتب الأدلّة ولذلك يُكفَّر في بعضها ويُؤثَّم في ع١٤٢ بعض ومدرك هذا التفاوت الشرع.

٢٩٧. فقد تبيّن من قولنا أنّ ليس كلّ مجتهد مصيبًا وأنّه إن أخطأ فعلى أيّ جهة لا يأثم وأنّ المجتهد كُلّف إصابة ما هو في نفسه ممكن الإصابة وعُفِي عنه عند الخطأ رحمة له وصفحًا عنه.

II٤٤٧ ٢٩٨. وقد بقي علينا من هذا الباب كيف حالة المجتهد إذا تعارضت عنده الأدلّة في مسألة مّا وإلى أيّ شيء يصير فنقول[2] إنّ الّذي حكى في ذلك أبو حامد ثلاثة آراء. أحدها رأي مَن يرى التوقّف والثاني الأخذ بالأحوط || والثالث رأي القاضي وهو أن يتخيّر أ١٠٦و المجتهد وهذا رأي ضعيف لأنّ التخيّر إباحة مّا والأدلّة المتناقضة في الأمر بالشيء الواحد هي أَولى أن تُوقِع الشكّ والحيرة من أن يُظَنّ بها أنّها منتجة[3]، وكذلك التوقّف لا معنى له فإنّ في ذلك تعطيلاً للأحكام وأيضًا فإنّه غير ممكن في الأشياء الّتي ليس يُمكِن الإنسان فيها إلّا أن يأتي أحد الضدّين كالأحاديث الواردة مثلاً في الغسل من الماء والغسل من التقاء الختانَين، فإنّ مثل هذه الأحاديث إذا تعارضت لم يُمكِن فيها التوقّف فإنّه لا بدّ من المصير

---

(١) متعلّق [أ]: يتعلّق [ع]

(٢) فنقول، بخطّ عريض [أ]

(٣) منتجة [أ]: تنتجه [ع]

إلى أحدهما وفي مثل هذا يُخيَّل المصير إلى الأخذ بالأحوط وهو وإن كان يُخيَّل فيه أنّه أَولى لمكان النجاة من الذمّ فكذلك يُخاف لحوق الذمّ بزيادة ما ليس من الشرع في الشرع.

٢٩٩. وللظاهريّة[١] في هذا قول رابع وهو أن يرجع المجتهد عند تكافؤ الأدلّة إلى البراءة الأصلية لأنّ التكليف بالأدلّة المتناقضة تكليف | ما لا يُطاق وهو في ذلك بمنزلة ع١٤٣ التكليف بما ليس عليه دليل. فكما أنّ ما ليس عليه دليل تُستصحَب فيه البراءة الأصلية (أو ما كان عليه دليل إلّا أنّه لم يُمكِن بلوغه) كذلك ما تضادّت فيه الدلائل، وكما أنّ ما عليه دليل ساقط في حقّ مَن لم يبلغه[٢] كذلك مَن تعارضت عنده الأدلّة في شيء مّا ساقطة في حقّه. وإنّما يقع هذان الصنفان في حقّ قوم وأهل زمان مّا ممَّن[٣] لم يصلهم الدليل الشرعيّ أو ممَّن لم يتميّز لهم الناسخ في ذلك والمنسوخ وغير ذلك ممّا يُوجِب التعارض إذ كان ليس يجوز وقوع دلائل متضادّة في الشرع.

٣٠٠. وإذ قد فرغنا من القول في الاجتهاد والمجتهَد فيه فلننقل في التقليد والمقلّد.

القول في التقليد[٤]

II٤٦٢ **٣٠١**. والتقليد هو قبول قول قائل يغلب على الظنّ صدقه لحسن الثقة به[٥] والفرق بين هذا وبين تقليده صلّى الله عليه وسلّم أنّ تقليده هو قبول قول يقع للإنسان اليقين به لدلالة المعجزة على صدقه صلّى الله عليه وسلّم.

II٤٦٦ **٣٠٢**. وأمّا مَن يجوز له[٦] التقليد فهم العوامّ بدليل أنّ الناس لا يخلون من ثلاثة أقسام: إمّا أن يكونوا كلّهم مجتهدين وهذا محال وقوعه والتكليف به لأنّه كان || يُؤدّي أ١٠٦ظ

(١) وللظاهريّة، بخطّ عريض [أ]

(٢) كذلك... يبلغه [أ]: – [ع]

(٣) ممَّن [ع]: ممّا [أ]

(٤) القول... التقليد، بخطّ عريض [أ]

(٥) به [أ]: فيه [ع]

(٦) له [أ]: لهم [ع]

إلى انقطاع المعايش لو كان ممكنًا أن تحصل[1] لكلّ أحد رتبة الاجتهاد وإمّا أن تُفقَد في جميعهم شروط الاجتهاد وهذا أيضًا ممتنع لأنّه كان يُؤدّي إلى إهمال أكثر الأحكام إذ أكثر الفرائض والسنن إنّما يقوم بفرض معرفتها وتعليمها للناس المجتهدون، وإمّا أن يوجد في الناس الصنفان جميعًا وهو أن تكون فيهم طائفة تقوم للجمهور بضبط الفرائض والسنن وحفظها[2] عليهم وأخذهم بها واستنباط ما شأنه أن يُستنبَط منها في وقت وقت ونازلة نازلة وتكون فيهم طائفة أخرى وهم العوامّ | شأنهم تقليد هؤلاء لحسن الثقة بهم وغلبة الظنّ في ع١٤٤ صدقهم. وكأنّ غلبة الظنّ لحسن الثقة جُعِلت هاهنا أمارة للزوم الأحكام لهم كما جُعِلت غلبة الظنّ للمجتهد أمارة للزوم الحكم له. وبالواجب ما سُمِّي هذا فرض كفاية إذ يكفي في القيام به البعض عن البعض.

٣٠٣. فقد تبيّن من هذا أنّ الناس صنفان: صنف فرضه التقليد وهم العوامّ الّذين لم يبلغوا رتبة الاجتهاد الّتي حُدِّدت فيما قبل وصنف ثانٍ وهم المجتهدون الّذين كملت لهم شروط الاجتهاد.

أ٤٥٧ **٣٠٤**. وأمّا[3] هل لهذا الصنف الثاني وهم المجتهدون أن يُقلِّد بعضهم بعضًا ففيه نظر فإنّ تقليد العوامّ شيء أدّت إليه الضرورة ووقع عليه الإجماع لكن ينبغي أن يُقال يجوز للمجتهد تقليد المجتهد إذا كان أعلم منه وترجّح عنده حسن الظنّ به ترجّحًا يُفضِّل عنده الظنّ الواقع له في الشيء عن اجتهاده.

٣٠٥. فصل[4]. ولأنّ هاهنا طائفة تُشبِه العوامّ من جهة والمجتهدين من جهة وهم المسمّون في زماننا هذا أكثر ذلك بالفقهاء فينبغي أن ننظر في أيّ الصنفين أَولى أن نُلحِقهم وهو ظاهر من أمرهم أنّ مرتبتهم مرتبة العوامّ وأنّهم مقلّدون والفرق بين هؤلاء وبين العوامّ أنّهم يحفظون الآراء الّتي للمجتهدين فيُخبِرون عنها العوامّ من غير أن تكون عندهم شروط

---

(١) تحصل [أ]: يحصل [ع]

(٢) وحفظها [أ]: وجعلها [ع]

(٣) وأمّا، بخطّ عريض [أ]

(٤) فصل، بخطّ عريض [أ]

الاجتهاد فكأنّ مرتبتهم في ذلك مرتبة الناقلين عن المجتهدين. ولو وقفوا في هذا لكان الأمر أشبه لكن يتعدّون فيقيسون || أشياء لم يُنقَل فيها عن مقلّدهم[1] حكم على ما نُقِل عنه في ذلك حكم، | فيجعلون أصلاً ما ليس بأصل ويُصيِّرون أقاويل المجتهدين أصولاً لاجتهادهم وكفى بهذا ضلالاً وبدعة. ١٠٧أو ١٤٥ع

٣٠٦. فأمّا هل تجوز[2] لهم الحال الأولى وهي أن يكونوا في ذلك ناقلين عن مجتهد غلب على ظنّهم إصابته ويتحرّى ذلك خلفهم عن سلفهم في النقل حتّى يكون القائمون بفرض الاجتهاد غير موجودين في زماننا هذا مثلاً إلّا ما قد سلف ويكفي في ذلك مثلاً أن كان في الصدر الأوّل مَن قام بهذا الفرض ولو رجل واحد أو أكثر من واحد على مثال ما أدركنا عليه هذه الطوائف أعني المالكيّة والشافعيّة والحنفيّة فيدلّ لعمري على امتناع ذلك انعقاد الإجماع على أنّ جميع فروض الكفايات ينبغي أن يكون في زمان زمان مَن يقوم بها وحينئذ تسقط عن الغير وأيضًا فإنّ النوازل الواقعة غير متناهية وليس يُمكِن نقل قول قول عن مَن سلف من المجتهدين في نازلة نازلة فإنّ ذلك ممتنع.

٣٠٧. وإذا كان ذلك كذلك فلم يبق إلّا واحد من ثلاثة: إمّا أن نجعل أقاويل مَن سلف من المجتهدين فيما أفتوا فيه أصولاً يُستنبَط عنها وإمّا أن يتعطّل كثير من الأحكام. وكلا الوجهين ممتنع فلم يبق إلّا الوجه الثالث وهو ألّا يخلو زمان من مجتهد وأنت تعلم أنّ الزمان الّذي سلف هكذا كانت حاله أعني أنّه لم يكن فيه مجتهد وإن كان لا | يُدفَع أنّه قد[3] كان فيه مَن بلغ رتبة الاجتهاد لكن مع هذا فإنّما كان مقلّدًا. II٤٧١ ١٤٦ع

٣٠٨. فقد تبيّن من هذا القول مَن المقلّد وما التقليد وفي أيّ المواضع يصحّ وفي أيّها لا.

٣٠٩. وبقي القول في الفصل الثالث وهو يتضمّن القول في ترجيح طرق النقل وترجيح ما تدلّ عليه الألفاظ بمفهوماتها وذلك فيما كان من ذلك من نوع واحد لأنّ الأدلّة

---

(١) مقلّدهم [أ]: مقلّديهم [ع]

(٢) تجوز [أ]: يجوز [ع]

(٣) قد، هامش [أ] ؟، متن [أ]

الّتي أنواعها مختلفة قد تبيّن ترجّح بعضها على بعض فيما سلف وهي قوانين تقترن بدليل دليل وسند سند[1] وتكاد[2] لا تتناهى. وقد رام أهل هذه الصناعة حصرها لكن أمّا نحن فلا حاجة لنا إلى تعديدها إذ كان الإنسان يُمكِنه من تلقاء نفسه الوقوف على ما فيها يُفيد || غلبة أ١٠٧ظ ظنّ ممّا ليس يُفيد. فأمّا مَن كان له فراغ وأَحبّ أن يُثبِتها هاهنا فليفعل لكن يجب أن تُثبَت[3] القرائن الّتي يقع بها ترجيح طرق النقل في كتاب الأخبار والّتي يقع بها ترجيح المفهوم في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

II٤٧٤ **٣١٠.** فأمّا أنّ المصير إلى العمل بأرجح الظنّين دليل شرعيّ فيدلّ عليه إجماع الصحابة على ذلك وما يجده الإنسان في نفسه من المصير إلى أرجح الظنّين عند تعارضهما.

٣١١. وهنا انتهى غرضنا في هذا الاختصار وهو يُشبِه المختصر من جهة حذف التطويل والمخترع من جهة التتميم والتكميل، وذلك في العَشْر الوُسَط من ذي الحجة من سنة اثنتين وخمسين وخمس مائة.

٣١٢. خلص المختصر بالنسخ في العاشر من رجب الفرد من سنة ستّ وستّمائة على يد محمد بن علي بن عفيف، والحمد لله ربّ العالمين والصلاة على محمّد خاتم النبيّين.

---

(١) وسند سند [أ]: وسند وسند [ع]

(٢) وتكاد [ع]: ويكاد [أ]

(٣) تثبت [أ]: يثبت [ع]



التفسير

[أمّا بعد حمد الله...] قام أَنْدرِس (Endress) بتحليل الحَمْدَلَة الواقعة في مستهل المصنّف، ليبيّن لنا احتواءها على إيحاء إلى القرآن (الأنعام، ١٤٩؛ إبراهيم، ٢٥؛ النور، ٣٥؛ محمّد، ٣) حيث يحيل كلّاً من «الحُجَج البليغة» من جهة و«ضَرْب الأمثال» من جهة أخرى إلى المسلكَيْن المُفْضِيَيْن إلى الكمال الإنساني: البرهان العقلي والرموز الدينية (انظر: Endress, «'If God will grant me life'», 232-233).

إن القصد المتوَخّى من تحرير المصنّف يشبه ذاك الواقع في أساس **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، حيث يؤكد هنا أيضاً على الأمر بقوله: «أن أثبت فيه لنفسي على جهة التذكرة من مسائل الأحكام ...». (انظر: **بداية المجتهد**، تحقيق معوّض وعبد الموجود، المجلد الأول، ص ١). يتعلق الأمر إذن، وقبل أي شيء آخر، بوسيلة ابتدعها ابن رشد لنفسه بحيث تعينه على الاضطلاع بعمله الفقهي. إن الإشارة «بِحَسَب الأمر الضروري» تدرج هذا المصنّف في «الضروريات» المحبَّرة خلال تلك المرحلة الأولى من حياة ابن رشد (انظر المقدمة النصيّة).

واللافت أن سياق تحرير **المستصفى** لصاحبه الغزالي، المذكور منذ المقطع الأول في **المختصر**، يختلف اختلافاً ملموساً عن سياق تحرير **المختصر**:

> ثم ساقني قَدَر الله تعالى إلى معاودة التدريس والإفادة. فاقترح عليّ طائفة من مُحَصِّلي علم الفقه تصنيفاً في أصول الفقه، أصرف العناية فيه إلى التلفيق بين الترتيب والتحقيق، وإلى التوسط بين الإخلال والإملال، على وجهٍ يقع في الفهم دون كتاب «تهذيب الأصول» لميله إلى الاستقصاء والاستكثار، وفوق

كتاب «المنحول» لميله إلى الإيجاز والاختصار. فأجبتهم إلى ذلك مستعيناً بالله.

(انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ٣٣، السطر ١٨ - ص ٣٤، السطر ٢).

يتوافق تحرير **المستصفى** إذن والحقبة التي عاد خلالها الغزالي إلى ممارسة التعليم بعد انقطاع زمني طويل عنه. ويأخذ كتابه شكل سلسلة من الدروس بناء على ما تظهره الملاحظة الواردة في «مقدمة الكتاب [في المنطق]»، حيث يقول: «فمن شاء أن لا يكتب هذه المقدمة فليبدأ بالكتاب من القطب الأول» (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ٤٥، الأسطر ٦ - ٧).

وفي هذا المقطع الذي يحلّله، يرى مقدسي مثلاً على العادة التي يتّبعها طلاب الفقه بتدوين أعمال ومحاضرات معلّميهم (انظر: Makdisi, «The Juridical Theology», 17 nt. 3).

مقطع ٢ [نقول إن المعارف والعلوم ثلاثة أصناف...]. لا وجود لهذا التقسيم للعلوم بين علوم نظرية وأخرى عملية وأخرى آلِيّة وسائلية وعلوم في **المستصفى**. ولكن إن تصفّحنا مصنّفات الحِقبة عينها لوجدناه في **رسالة ما بعد الطبيعة** (تحقيق جِهامي، ٢٩) وفي **جوامع المنطق - كتاب البرهان** (تحقيق بترورث، المقطع ٦٧). وتكمن خاصّيَة هذا المقطع في تطبيق هذا التمييز بين العلوم المقسّمة بناءً على مقاصدها، على أمثلة مستقاة من علوم الدين.

وبحسب آرنْزِن (Arnzen)، فإن إلماح ابن رشد في **رسالة ما بعد الطبيعة** إلى مصنّف آخر حيث سُبِق إلى استذكار هذه المسألة، يحيل إلى **مختصر المستصفى** (انظر: Arnzen, *On Aristotle's Metaphysics*, p. 184). ويسعنا الافتراض أن الأمر عينه مقصود من الإلماح الموجود في **جوامع المنطق - كتاب البرهان**: «والصنائع، كما قيل في غير ما موضع تنقسم إلى ثلاثة أصناف.»

[أ. إما معرفة غايتها الاعتقاد الحاصل عنها في النفس فقط ...] لا يتعلق الأمر هنا صراحة بـ «صنائع نظرِيّة» وأخرى «عملِيّة». مع ذلك، فإن الأصناف الثلاثة يتمايز واحدها

عن الاثنين الآخرين بالغاية منه. فالمعرفة الأولى محدّدة بوصفها تزوِّد باعتقاد في النفس وليس بوصفها علماً، كما هي الحال في **جوامع المنطق، كتاب البرهان**، وفي **رسالة ما بعد الطبيعة** وفي **الضروري في السياسة**. وقد يجوز ربط ذلك بالأمثلة التي تبيّن هذا الصنف الأول وتتعلق بعلم الكلام.

[ب. وأما معرفة غايتها العمل...] إن التقسيم بين علم كلّي وعلم جزئي لا يجد له تطبيقاً إلا على هذا الصنف الثاني فقط الذي يُعنى مباشرة بالمصنّف، كما هي الحال كذلك في **الضروري في السياسة**؛ في حين أن هذا التقسيم مطبّق على العلوم النظرية في كلّ من **جوامع المنطق، كتاب البرهان** و**رسالة ما بعد الطبيعة**. وفي حالة العلوم العملية، يترجم هذا التقسيم بتجاور يقلّ أو يزداد من العمل (انظر كذلك **الضروري في السياسة**، تحقيق شحلان، ص ٧٢). تدلّ الأمثلة أن العلم الجزئي المقصود هنا هو الفقه. وبالفعل، فإننا نجد في كتب الفروع، الأحكام المتنوعة الخاصة بالصلاة والزكاة، أي تفاصيل العبادات الخاصة بكل مدرسة فقهية.

يحتوي العلم العملي الكلّي على فحص للأصول الثلاثة الموجودة في القسم الثاني من الكتاب.

تتناقض «على الإطلاق» مع الأحكام الجزئية التي تنطبق على سبيل المثال على كل من الصلاة والزكاة، وتشير إلى الأحكام الشرعية الخمسة المحدَّدة بعلاقة واحدها بالآخر، كما إلى تقسيماتها، بالإضافة إلى كل ما يرتبط بها من مسائل عامة تَمّ التطرق إليها في القسم الأول من الكتاب.

في **الضروري في السياسة**، يشمل هذا التقسيم كتاب أرسطوطاليس **أخلاق نوقوماقس** من جهة، و**السياسة** أو **الجمهورية** لصاحبها أفلاطون من جهة أخرى. أما في الطِبّ، ودائماً بحسب **الضروري في السياسة**، فإنه يشمل «كتاب الصحة والمرض» و«كتاب حفظ الصحة وإزالة المرض» (انظر: **الضروري في السياسة**، ص ٧٣).

[ج. وأما معرفة تعطي القوانين...] نجد في المقاطع الأخرى الموازية هذا التطبيق عينه للعلم الآلي على الصنفين الأوَّلَيْن في المعرفة («في هاتين المعرفتين»)، وهو ما يؤكّد عليه

المثلان التاليان. أمّا الدلائل فهي تحيل إلى القرائن المختلفة التي تجيز تفسير النصوص الفقهية والتي تخضَع للتفحّص في القسم الثالث من الكتاب.

[وهذه فلنُسَمِّها سباراً وقانوناً...] لقد سبق للعمراني جمال ملاحظة إحالة ابن رشد إلى توطئة الفارابي في «إحصاء العلوم» (انظر «L'usage des enseignements de la philosophie», 475). يبني ابن رشد تماثلاً بين زوجين: الجزء الآلي في أصول الفقه (والمنطق) يقوم بالنسبة إلى النفس مقام الأدوات في الهندسة بالنسبة إلى الحواس.

في **المستصفى**، يميّز الغزالي بين العلوم العقلية (الطِّب والحساب والهندسة...) والعلوم الدينية، علماً أن كلاً من المجموعتين تنقسم إلى علوم كلّية وعلوم جزئية:

> فالعلم الكلِّيُّ من العلوم الدينية هو الكلام، وسائر العلوم من الفقه، وأصوله، والحديث، والتفسير، علوم جزئية، لأن المفسر لا ينظر إلا في معنى الكتاب خاصة، والمحدّث لا ينظر إلا في طريق ثبوت الحديث خاصة، والفقيه لا ينظر إلا في أحكام أفعال المكلفين خاصة، والأصولي لا ينظر إلا في أدلة الأحكام الشرعية خاصة، والمتكلم هو الذي ينظر في أعمّ الأشياء، وهو الموجود.
> (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ٣٦، سطر ٢٠ - ص ٣٧، سطر ٢).

في هذا التصنيف، تخضع أصول الفقه إلى علم الكلام وتقع في المستوى عينه الذي تشغله العلوم الدينية الخاصة الأخرى.

ولنشِر أخيراً إلى وجود تصنيف آخر في مقدمة **المستصفى** حيث تنقسم العلوم إلى ثلاثة أصناف: العلوم العقلية المَحْضة، والعلوم النقلية المَحْضة، وتلك، أي «أشرف العلوم»، التي يزدوج فيها العقل والنقل. وتنضوي أصول الفقه في هذا الصنف الأخير (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ٣٢، سطر ١١ - ص ٣٣، سطر ٩). وعلى الرغم من طابعه المصطنع الذي يعود السبب فيه إلى النبرة المدحِيّة للغزالي، فإن أهمية هذا التصنيف تكمُن في ارتكازه على معايير تتجاوز تقسيم العلوم إلى عقلية ودينية وترتكز على التناقض المعارفي بين «العقل» و«النقل».

مقطع ٣ - [وبيّن أنّ كلّما كانت العلوم أكثر تشعّباً...] لا نظير لهذا المقطع في المستصفى. فإذ يرتكز على تصنيف العلوم المذكور في المقطع السابق، يؤكّد فيه ابن رشد أنّ العلوم الوسائلية («قوانين تحوط أذهانهم») تتلو العلوم الأخرى نتيجة التعقيد المتنامي لهذه الأخيرة مع الزمن.

[وبَيّن أن الصناعة الموسومَة بصناعة الفقه...]: ينطبق هذا المبدأ العام في تشعّب العلوم على الفقه. فالإحالات التاريخية إلى انتشار الصَّحابة وإلى تباعد الآراء وتفاوتها يبرزان عاملاً آخر يجعل من العلم الوسائلي ضرورة بالنسبة إلى الفقه خصوصاً، أي العوائق المادية والتاريخية المختلفة التي تفصلنا عن جملة الأحكام الفقهية كما تلقّاها الصحابة.

[ولذلك لم يَحْتَج الصحابة...] من شأن هذه الملاحظة أن تبطل الاعتراض الموجود في المقطع التالي والقائل إنّ هذا العلم الوسائلي بدعة، وذلك بتسويغ ضرورة علم ديني ما كان له وجود في فجر الإسلام. إن التماثل بالنحو (وعلم العروض) يبرز الوظيفة الوسائلية لهذين العلمين. فبناءً على ما يقوله ابن رشد في **الضروري في صناعة النحو**، تحقيق وُلْد شيخ سيديا، ص ٢٨٠:

> وأما من أي جنس هي من أجناس العلوم فـالتي تراد لغيرها لا لنفسها وذلك أن العلوم صنفان: علوم مقصودة لأنفسها وعلوم مسدِّدة للإنسان في تعلم المقصودة لنفسها. وهذه إما إن تسدد منه الألفاظ التي لا ينطق بها وإما أن تسدد منه المعاني التي ينظر فيها حتى لا يعرض له في الجنسين غلط - أعني في الألفاظ والمعاني. وهذه الصناعة هي مسددة للذهن في الألفاظ أولاً وفي المعاني ثانياً. وها هنا صناعة أخرى مسدّدة للذهن في المعاني أولاً وفي الألفاظ ثانياً.

ومن هنا، فإن النحو هو علم وسائلي يؤطر العقل في مجال اللغة، تماماً كما تقوم أصول الفقه بتأطيره في ميدان الفقه. أما الإيحاء الأخير فهو إلى المنطق، الذي يهتم أولاً بمعاني الألفاظ لا بالألفاظ عينها.

إن الصحابة إذن في وضعية العرب الذين لا حاجة لهم بالأدوات لأن لهم علاقة مباشرة باللغة. يرتكز هذا التماثل على سِمَة مشتركة أخرى بين هذَيْن العلمَيْن، وهي سِمَة تنأى بهما

عن المنطق: فكلاهما أدوات بالنسبة إلى العلوم التي تقوم على معطيات سمعية بينما المنطق هو أداة لعلوم تقوم على معطيات عقلية. إن هذه الخاصية المميّزة للنقل تجعل ممكناً، في الحالتين (أي حالة الصحابة وحالة الأعراب)، وجود حالة من المباشرة الأصلية (يمثّلها الأعراب والصحابة)، وحالة راهنة من الابتعاد حيث الأداة تقوم مقام الواسطة. وهذا الأمر غير مُتَصوِّر بالنسبة إلى المنطق. وفي شأن تقارب آخر بين تفسير المعطيات الشرعية وفهم اللغة (أيَّ تفسير معنى الألفاظ)، انظر المقاطع ٨٨-٨٩.

مقطع ٤ [وبهذا الذي قُلْناه ينفهم غرض...] لا بد من مقارنة هذا الاعتراض بمقطع **فصل المقال**، حيث ترتكز شرعية القياس العقلي على تماثله بالقياس الفقهي: مقابل أولئك الذين يعترضون على استعماله بوصفه بدعة، يقول ابن رشد إنّ القياس الفقهي هو الآخر «بدعة» ومع ذلك واجب: إنها إذن بالأحرى حالة القياس العقلي الذي يتقصّد معرفة الله من خلال موجوداته وليس فقط معرفة شرع الله (انظر: **فصل المقال**، المقطعين ٦-٧). ويرتكز القياس العقلي والفقهي في **فصل المقال** على سلسلة من السمعيات، التي يُعَدّ أهمها ﴿ فَٱعْتَبِرُواْ يَـٰٓأُوْلِي ٱلْأَبْصَـٰرِ ۝٢ ﴾ [الحشر: ٢] والتي يُحتجّ بها منذ القرن التاسع/ الثالث الهجري في كتب أصول الفقه ضدّ نُفاة القياس الشرعي.

[وإن كنّا لا ننكر أنّهم كانوا...] يحيل لفظ «قُوَّتَها» بلا شك إلى الاجتهاد الذي بذله الصحابة في آرائهم الفقهية. ويمكن للاستقراء المقصود هنا أن يحيل إلى جملة القرائن التي تقوم على ممارسة الصحابة، وبشكل أكثر تحديداً على إجماعهم المتعلق ببعض المسائل.

مقطع ٥ [فأمّا أجزاء هذه الصناعة...] إن بنية **المستصفى** بُنية غير مسبوقة، يعرض لها الغزالي بطريقة تعتمد سلسلة من المجازات المستَحْضِرَة للثمرة أي الأحكام، ولأصلها («المثمِر» أي الأصول)، و«طرق الاستثمار»، أي فحص دلائل الاجتهاد وأدواتها، كما

تستحضر «المستثمِر» أي المجتهد، بما لديه من صفات وشروط (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ٣٩، الأسطر ٦ - ١٢).

مقطع ٦ [وأنت تعلم مما تقدّم من قولنا...] يتّضح لنا هنا أن النظرية الفقهية تؤدي وظيفة وسائلية خاصة بها توجد في القسم الثالث، ووظيفة علم عَمَلي كلّي نجدها في الأقسام الأخرى، بالاستناد إلى الأمثلة الواردة في المقطع ٢. وحده القسم الرابع ليس مذكوراً صراحة ولكن لا بدّ من ربطه بالعلم العملي الكلّي.

[ولذلك لقّبوا هذه الصناعة...] يتفحّص هذا المقطع اسم هذا العلم. ومن شأن لفظ «ولذلك» أن يرتبط بالمقطع السابق محيلاً إلى القسم الثاني («الثاني في أصول الأحكام») الذي يفحص أصول الشرع أي مصادره. فاسم هذه الصناعة مستقى من إبدال العام بالخاص أو من استخدام لفظ محدود الدلالة على معنى أكثر عمومية يشتمل عليه.

مقطع ٧ [والنظر الصّناعي يقتضي أن يُفرَدَ القول...] إن هذا المخطّط المثالي الذي لن يطول الأمر بابن رشد حتى يتخلّى عنه في المقطع التالي، يتطابق ومقطع **البداية** حيث المقدمة المقتضبة (انظر: **بداية المجتهد**...، تحقيق معوّض وعبد الموجود، المجلد الأول، المقاطع ١ - ٤) وهي بمنزلة خلاصة لأصول الفقه، تتوافق والقسم الثالث من **مختصر المستصفى**. فالمصنَّف مكرّس لتعداد التباينات الماثلة بين المدارس المختلفة فيما يخصّ هذه المبادئ.

إن الاحتمال الأول المُبْعَد («إما أن توضع بحسب أشهر المذاهب فيها») يحيل ربما إلى كتب الفروع التي تعرض لحلول مذهب ما. تشير عبارة «أهل السُّنَّة» في **المختصر** إلى التيار الذي يمثله الغزالي. ويقوم ابن رشد بوضعه في التناقض مع المعتزلة والظاهرية.

[وهذا الوجه هو الأنفع في هذه الصناعة...] قد يكون الطابع الكامل والكلّي لهذا النهج معزواً إلى واقع أن هذا النهج يشتمل، بالإضافة إلى العلم الوسائلي (القسم الثالث) والعملي الكلّي (الأقسام الثلاثة الأخرى)، على العلم العملي الجزئي، أي الفقه، والروابط التي تقيمها الأحكام الجزئية مع الأحكام الكلّية. إن هذا الاهتمام الدائم بإرساء رابط بين

الفقه وأصوله هو، بحسب ما يقوله برونشفيغ (Brunschvig)، واحدة من السِّمات المميزة لمصنَّفه **بداية المجتهد**... (انظر: Brunschvig, «Averroès juriste», 43 -44).

مقطع ٨ [لكن رأينا أن نجري في ذلك...] يمكن لعبارة «عادة المتكلمين في هذه الصناعة» (الواقعة في هذا المقطع كما في المقطع ١٠) أن تعني «عادة مَنْ يمارسون هذا الفنّ أو هذه الصناعة»، إن اعتبرنا أن لفظ «متكلّمين» هو اسم الفاعل لفعل «تكلَّم في». أمّا إن أُخِذَ في معناه المصطلحي، فالعبارة تحيل إلى علم الكلام، كما أعتقد أن هذه هي حالها. (انظر: Elamrani-Jamal, «L'usage des enseignements de la philosophie», 474، حيث يترجم «المتكلّمين» بعبارة «أصحاب هذا العلم»).

في الحالة الأولى، يشير المتمرّسون في هذه الصناعة على العموم إلى «أهل السُّنَّة» والتيار الغالب الذي يمثّله الغزالي، صاحب الكتاب الذي يُعَدّ أنموذجياً في علم الأصول. أما في الحالة الثانية، فإن استخدام لفظ «المتكلّمون» في مقابل لفظ «فقهاء»، هو ربما إحالة أكثر دِقّة إلى المنهاج الذي ذكره الغزالي في **المستصفى**، والذي لن يطول بنا الأمر حتى نجده وقد اعتمد رسمياً بقلم ابن خلدون (انظر: **المقدمة**، ص ٤٥٤-٤٥٥؛ وانظر أيضاً: Bernand, «Les uṣūl al-fiqh de l'époque classique», p. 274).

وبناء عليه، يكون ابن رشد قد استند إلى المقطع التالي:

> فشرعوا في بيان حد العلم، والدليل، والنظر. ولم يقتصروا على تعريف صور هذه الأمور، ولكن انجرّ بهم إلى إقامة الدليل على إثبات العلم على مُنْكريه من السُّوفِسْطائية، وإقامة الدليل على النظر على منكري النظر، وإلى جملةٍ من أقسام العلوم، وأقسام الأدلة.
>
> وَذَلك مجاوزةٌ لحَدّ هذا العلْم وخلط له بالكلام.
>
> وإنما أكثر فيه المتكلمون من الأوليين لغلبة الكلام على طبائعهم؛ فحملهم حب صناعتهم على خلطِهِ بهذه الصنعة، كما حمل حبُّ اللغة والنحوِ بعضَ

الأصوليين على مزج جملةٍ من النحو بالأصول، فذكروا فيه من معاني الحروف، ومعاني الإعراب، جملاً هي من علم النحو خاصة؛ وكما حمل حب الفقه جماعةً من فقهاء ما وراء النهر، كأبي زيدٍ رحمه الله تعالى (هو أبو زيد الدبوسي (٤٣٠هـ) من متقدمي أصوليي الحنفية. له «تقويم الأدلة» و«تأسيس النظر» وكتاب «الأسرار»)، وأتباعه، على مزج مسائل كثيرة من تفاريع الفقه بالأصول، فإنهم وإن أوردوها في معرض المثال، وكيفية إجراء الأصل في الفروع، فقد أكثروا فيه.

(انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ٤٢، الأسطر ٨ - ١٩).

إن هذا التدخل للعلوم الأخرى يتجاوز استقلالية الأصول ويؤذيها. ويعود السبب فيها إلى ميول طباع أهل كل صناعة حِيال صناعتهم الخاصة. ومن هنا، تتجلى الأصول كحقل يحاول كل من المتكلمين والنَّحْويين والفقهاء فرض مسائلهم واهتماماتهم الخاصة. وفي شأن هذا النزاع بين الفقهاء والمتكلمين في صلب نظرية الفقه، انظر مقدمة شومون (Chaumont) لترجمته الفرنسية لكتاب **اللُّمَع** لأبي إسحق الشيرازي. ولنلفِت أيضاً إلى أن هذا المقطع يكشف عن أن الشرعية التي يتمتع بها الفقهاء في مجال الأصول، تفوق أهمية تلك العائدة إلى النَّحْويين، بناء على ما يظهره لنا تركيز الغزالي، في نهاية المقطع، على دحض منهجيّتهم وإسرافهم في إيراد أمثلة مستقاة من الفروع لدعم طرائحهم. في أية حال، وبعد تعبيره عن ضرورة تحرير الأصول من هذه الصناعات ، يعترف الغزالي هو نفسه بأنه اعتمد نهج المتكلّمين بسبب الصعوبة التي يكابدها كلما حاول الانفصال عمّا اعتاده. (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ٤٣، الأسطر ٦ - ١١). إذن، بوصفه متكلماً، يعلن الغزالي طريقته في مقاربة الأصول ويقابل، مراراً وتكراراً في **المستصفى**، موقف المتكلّمين بموقف الفقهاء، وهذا تناقض نعود لنجده ماثلاً في **المختصر**.

[غير أننا سنشير إلى...] يصعب علينا فهم هذه الجملة الأخيرة فهماً تامّاً. قد يكون

المعنى العام أن للمؤلِّف، وعلى الرغم من قراره باتباع بنية **المستصفى**، نيّة، عبّر عنها بضع مرات، في تصويب المخطط أو الإفصاح عن اختلافه في الرأي مع الغزالي.

مقطع ٩ [ومما تقدّم من قولنا...] يستعيد هذا المَسْرَد النقاط الرئيسة الواردة في المقدمة الخاصة بتصانيف أرسطو كما أثبتها التقليد الإسكندراني واستعادها الفلاسفة العرب. انظر في هذا الصدد: Hadat, *Simplicius. Commentaire sur les Catégories*, fasc. 1, 21-47; Elamrani-Jamal, «L'usage des enseignements», 472).

مقطع ١٠ [ولنبدأ من حيث بدأ...] يضع الغزالي في مستهل مؤلّفه مقدمة طويلة في المنطق (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ٤٥ - ١١٠)، علماً أنه يرى فيها مقدمة لكل العلوم لا بدّ من التحكّم بمهارة تامة بها، مع اعتبارها اختيارية.

لا بدّ كذلك من ربط خِيار ابن رشد في التغاضي عنها، وهو ما يسوِّغه بمبدأ فصل العلوم بعضها عن بعض، بالاختلاف الذي يرسيه بين القياس العقلي والقياس الفقهي، وبالمكان الذي يعزوه إلى كل من العلمَيْن المطابقَيْن لهما (انظر أعلاه، ص ٧٤ - ٨٢).

في هذا المقطع، إنّ عبارة «المتكلّمين في هذه الصناعة» تحيل أيضاً إلى علم الكلام (انظر: تفسير، المقطع ٣) لأن الأمر يتعلق بإيحاء إلى النص المقتَطَف من **المستصفى** والمذكور آنفاً. ففي تمحور المسألة حول تفحّص بعض النقاط في المنطق، كالتعريف بالعلم وغيره من الأمور، إحالة إلى النصّ المقتَطَف من **المستصفى**، حيث يقول أبو حامد: «فصاروا في بيان حدّ العلم»؛ وفي إثر هذا القول مباشرة، يتابع: «وإن أكثر فيه المتكلمون من الأصوليين لغلبة الكلام على طبائعهم». إنهم إذن المتكلمون، المتأثرون بهذه التنظيرات العقلانية، الذين دفعوا بالغزالي إلى إدراج مقدمة في المنطق في افتتاحية مصنّفه.

القسم الأول: في الحكم

مقطع ١١ [وهذا الجزء الأول...] إنّ الجزء الأول الذي يغطّي المقاطع ١١ حتى ٧٦

مكرّس للحكم. يستخدم ابن رشد لفظ «جزء» عوض لفظ «قُطْب» الذي يستعمله الغزالي والذي يوحي بفكرة تقارب جملة من المسائل تمّ توحيدها في الباب نفسه. إن هذا القطب الأول هو، بحسب الغزالي، ذاك الذي يضمّ العدد الأكبر من المسائل المتفرقة المنطوية في علم الأصول، والتي يصار إلى مقاربتها في أماكن عدة وبلا مراعاة أي ارتباط بينها. إنه يؤدي إذاً وظيفة تعليمية تجيز للطلاب الاستهداء إلى مبتغاهم بسهولة أكبر في المسائل المختلفة للعلم. (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ٤٠، الأسطر ٢١ - ٢٣).

[ينقسِم إلى...] إن التعديل الذي أتى به العَلَوي لنصّ ابن رشد، فأبدل «أجزاء» بـ «أقسام»، هو تعديل أملاه عليه تماسك المجموع. وبالفعل، هكذا ارتضى ابن رشد أن يسمّي تفريعات هذا القسم الأول، باستثناء التفريعة الأولى التي لم يُعلِن عنها. ويتطابق تصميم هذا القسم مع ذاك الماثل في **المستصفى**، وذلك بالتسلسل التالي: الحدّ الكلامي للحكم (المقاطع ١٢ - ٢٠)، تقسيماته الخمسة (المقاطع ٢١ - ٤٣)، الدعامات الثلاث التي تسوِّغ وجوده (المقاطع ٤٤ - ٦٦) وأخيراً ما يجعله ظاهراً فيسهل علينا إدراكه (المقاطع ٦٧ - ٧٦).

الجزء الأول: في حدّ الحكم

مقطع ١٢ [أما حدّ الحكم...] يشار إلى الغزالي والأشاعرة هنا بوصفهم «أهل السنّة»، وفي مكان آخر من **المختصر** (المقطع ١٨) بوصفهم «المتكلّمين»، وذلك مقابلةً بالمعتزلة. إن الحدّ الأول للحكم المأخوذ عن الغزالي يمثّل على موقف الأشاعرة الداعي إلى الحياد المِعياري للأفعال خارج ما تنصّ عليه الشريعة. الخطاب الشرعي هو إذن ما يعزو إلى الأفعال قيمتَها المعيارية. ومن هذا المنظور، فإن كل «حكم» هو «حكم شرعي». ومن جهتهم، ينكر الأشاعرة وجود تعلّق «جوهري» للأفعال بأحكامها (أي «أفعال المكلّفين بطلب أو ترك») ويتحدثون بالحري عن تعلّق «وضعي».

[وذهبت المعتزِلَة...] لا يعرض ابن رشد حدّاً معتزليّاً منافساً لحدّ الأشاعرة، بل جزماً معتَزَليّاً يتعلق بطبيعة العلاقة التي تربط الأفعال بصفتي «الحَسَن» و«القبيح». وتتضمن

هذه الجملة الأخيرة مسألتَيْن مختلفتَيْن تجدان لهما معالجة في الباب عينه المُشار إليه بـ «التحسين والتقبيح»: المسألة الأونطولوجية والمسألة المعرفية للتحسين والتقبيح (انظر: Hourani, «Ethical Presuppositions»). وتحيل هاتان المسألتان أو هاتان الصياغتان للمسألة نفسها بالتلاحق إلى وجود رابط «ذاتي أو متعيّن في نفسه» ومستقل عن الخطاب الشرعي، وإلى إدراك من قبلنا لكل من «حُسْن» الأفعال و«قبيحها»، وهو إدراك لا يتمتع إلا باستقلالية جزئية عن الخطاب الشرعي، بما أنه معروض بالنسبة إلى المعتزلة في شكل مختلط، وهو ما سيعود ابن رشد إلى قوله في المقطع ٢٨٩.

[فبعض ذلك...] يتجاهل هذا التقسيمُ التفريعَ المنجَز في **المستصفى**، في صلب الأحكام التي يدركها العقل، بين الأحكام التي هي «بضرورة العقل» وتلك التي هي «بنظر العقل» لا غير. ينطوي الصنف الأول على الأفعال التي تتمظهر قيمتها الأخلاقية مباشرة، كإنقاذ الغرقى وشكر المُنعِم وإيلام الأبرياء، فيما يشتمل الثاني على الأفعال التي لا تتجلّى لنا قيمتها الحقيقية إلا في أعقاب عملية تأمّليّة أو تفكّرِيّة نضطلع بها، «كحُسْن الصدق الذي فيه ضرر، وقُبْح الكذب الذي فيه نَفْع» (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ١١٢، الأسطر ١٢ - ١٨). ويقوم ابن رشد بإبعاد الصنف الثاني إبعاداً كاملاً، لكونه لا ينطوي على فائدة ترتجى منه للتمثيل على الطابع المختلط لإدراك الأحكام.

أما مثال قبح الكذب، فإن الغزالي يقوم بمناقشته، ويناقضه بالحالة القائلة بضرورة الكذب عندما يتعلّق الأمر بإنقاذ حياة نبِيّ أو وَليّ (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ١١٤، الأسطر ٢٠ - ٢٢). وانظر بخصوص هذه المسألة Vasalou, «Equal Before the Law».

ولقد أقدم المعتزلة أنفسهم على إدخال المثل في حُسْن شكر المنعِم، في هذا الجدل الأخلاقي (انظر: Weiss, *The Search*, 88)، قبل أن يصبح مسألةً قائمة بذاتها. وبدوره، يقوم الغزالي بمناقشته في **المستصفى** (المجلد الأول، ص ١٢٠)؛ كما نجده في **تلخيص**

الخطابة (تحقيق عوّاد، ٨٥، مقطع ١. ١٠. ٦) كمثل عن قاعدة أخلاقية كونية، في حين أنه يغيب عن **كتاب الخطابة** لأرسطو وعن ترجمته العربية (انظر: عوّاد، **تلخيص الخطابة**، المجلد الثالث، ص ١٥٥، مقطع ١. ١٠. ٦) وبحسب رينهارت (Reinhart)، فإن هذه القاعدة من بقايا الأخلاقيات العربية القديمة حيث كان المنعِم هو مَنْ يحافظ على حياة امرئ بدل أن يقتله. ومن هذا المنظور، يشكل الموقف الأشعري تقدّماً مجتمعياً بالنسبة إلى التصور المعتزلي التقليدي. انظر: Reinhart, *Before Revelation*, 107 -120.

[وبعضه...] يقابل هذا النمط العقلي في الإدراك نمطٌ تقليدي يتعلّق خصوصاً بالعبادات، التي لا يقوى العقل وحده على إدراكها. ذلك أن هذه الأفعال لا تُنْجَز فقط طاعةً لله، بل إنها تحتوي على فائدة للبشر بالإضافة إلى أنها بحدّ ذاتها حَسَنة. ولكن خلافاً للأفعال الأولى، فإنها لم تصبح معلومة مِنّا إلا عبر الشريعة. ولنشِر ليس إلى أنه يستعصي على العقل وحده استنباط هذه الفائدة فقط، بل إن العقل، في بعض الحالات، وإن تُرِكَ على غاربه، يصل إلى استنتاجات أخلاقية تنأى عن الشريعة. ومن هنا، فإن «إيلام البهائم وذبحها» هو أمر قبيح عقلانياً ولكن الشريعة تجوّزه. (انظر في هذا الصدد: Brunschvig, «Rationalité et tradition», 217 nt. 1). إن هذه الحجّة الأخيرة تضع في المقدمة النزاع بين إرشادات العقل ولزوميات الشريعة. ولقد استعادها الغزالي لكي يبطل طرح المعتزلة القائلين بمبادئ كونية للعقل قدرة على إدراكها.

مقطع ١٣ [وفائدة معرفة هذا الاختلاف في هذه الصناعة...] إن هذه المسألة لا تنطوي بحدّ ذاتها في علم الأصول، كما سيفصح عنه ابن رشد بوضوح في المقطعَيْن ١٦ و١٩ من **المختصر**، وهو ما يسوِّغ التبليغ الذي يقوم به في المقطع الأول بنيّته استخراج «الأمر الضروري في هذه الصناعة». وإن كان مع ذلك يخصّص لهذه المسألة قسماً خاصّاً، فلأنها تحدّد مواقف هؤلاء وأولئك فيما يتعلّق بنقطتَيْن مهمتَيْن: حكم «القياس المخيل» و«القياس المناسب»، الذي يختلف بحسب تسليمنا (أو عدمه) برابط ذاتي أو وضعي بين الأفعال وأحكامها (انظر: **مختصر المستصفى**، المقطعين ٢٧٢ و٢٧٣) ومسألة تصويب

وتخطئة المجتهدين، علماً أن كلهم مصيبون إن كانت الأحكام وضعية وأن أحدهما على الأقل مخطئ إن كانت الأحكام ذاتية. أما في شأن شروط المجتهد، فانظر القسم الرابع من **المختصر**.

مقطع ١٤ [أما أهل السنّة فحجّتهم...] يتعلّق الأمر هنا بالحُجّة الأولى للغزالي الذي يقوم بتفحّص دلالي للألفاظ لينتهي إلى استنتاج تنوّع المعاني التي تغطيها، وذلك خلافاً للاستعمال المطلق والأحادي المعنى الذي يعتمده المعتزِلَة في كل مرة يتناولون هذا اللفظ أو ذاك. ونهجه في هذا الأمر مشابه ذاك الذي يتّبعه في **الاقتصاد في الاعتقاد**، حيث المسألة المقارَبة عينها مسبوقة بمقطع في المعاني المختلفة لهذه الألفاظ، لأن الاشتراك هو مصدر للخطأ في النقاشات (انظر: الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، تحقيق شُبُكْشو - آتاي، ص ١٦١). بخصوص استخدام مصطلح المتكلمين في هذا المقطع: لو أخذنا «مُتَكَلِّمين» في معناه التقني (والمألوف)، لعَزَوْنا المعنى الأول للحُسْن والقُبْح، وهو المعنى «المشهور» و«العامي» (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ١١٣، سطر ٣)، إلى عادة أهل علم الكلام، وهو شيء مستبعد. بالإضافة إلى ذلك، فإن المعنى اللغوي للمصطلح يفرض نفسه إن نحن اعتبرنا أنه يختصر الجملة المطابقة له في **المستصفى**، حيث يقول الغزالي: «إن الاصطلاحات في إطلاق لفظ الحسن والقبح مختلفة، فلا بدّ من تلخيصها» (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ١١٢، سطر ٢٠ - ص ١١٣، سطر ١).

[أوّلها وأشهرها...] من بين التعريفات الثلاثة التالية، هذا هو التعريف العقلاني (غير «التقليدي») الوحيد للمصطلحات إذ يتعلق بالقَبول الوجداني المحض لهذه الأوصاف بلا أي أساس موضوعي. ويضاف إلى ما يوافق ويخالف في **المستصفى**، صنف ثالث تنطوي فيه الأشياء التي لا توافق ولا تخالف والمشار إليها بـ«العبث» في الجملة («والثالث [أي الاصطلاح] يسمّى عبثاً»، **المستصفى**، المجلد الأول، ص ١١٣، سطر ٥). يعطي الغزالي أولاً المثل السياسي الخاص بقتل الملك للتمثيل على تنوع وجهات النظر والمصالح: إذ يُعَدّ عمل من هذا النوع عملاً حسناً بالنسبة إلى أعدائه، وعملاً قبيحاً بالنسبة إلى أصدقائه.

ويعمِد الغزالي إلى استعادة «سُمْرَة اللون»، مظهراً الطابع النسبي لهذه التسميات مذكراً بأن سمرة اللون تجد لها لدى جماعة من الناس استحساناً فيما تستقبحها جماعة أخرى. أما ابن رشد فلقد انتقل بهذا المثل ليضعه على مستوى الحكم الفردي الخالص الذي يصدره شخص استحساناً واستقباحاً، ماحياً بالتالي، وبطريقة ما، البعد المتعلق بالنقد الثقافي لدى الجماعات المجتمعية التي ترتقي بقيمها الجمالية الخاصة بها إلى مصاف المعايير الكونيّة: ومن هنا، يجد بِيْض البشرة الحُسْن في البياض فيما الشعوب السمراء البشرة يفضلون «سُمْرَة اللون». وتتأتى ملائمة المثل من تعدّدية المعاني أو اشتراكها في لفظي حسن/ قبيح، وهما مصطلاحان يحيلان في آن واحد إلى حكم جمالي (جميل/ قبيح) وأخلاقي (حسن/ قبيح). وبهذا يُدْفَع بالطابع النسبي للأحكام الجمالية إلى الأمام وذلك سعياً لتجريد الاستخدام الذي يعمد إليه المعتَزَلة من مطلقيّته تجريداً أفضل.

[وهذا أمر إضافي...] إن خِيار الغزالي لمثل الألوان بوصفها تنطوي في الصفات الأساسية لشيء ما، ليس خِياراً عبثياً: إذ تحيل سُمْرَة اللون إلى حكم تقويمي على لون، فيما يدفع بنا البياض والسواد إلى إدراك مباشر وفوري للون ما.

[والثاني...] يتوافق هذان التعريفان الشرعيان مع موقفَيْن أشعريَّيْن مختلفَيْن لا يقوم لا الغزالي ولا ابن رشد بالإفصاح عنهما بوضوح. ويُعْزى أولهما إلى الجُوَيْني الذي يعتبر أن الأعمال الحسنة هي وحدها واجبة (Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme,* 83).

[وكلّ هذه الأوصاف...] في مقابل الرابط الذاتي المميّز لكيفية تعريف المعتزلَة لكل من الحَسَن والقبيح، يضع الغزالي الطابع النسبي («الإضافي») الخاص بهذه التسميات التي تختلف من وضع إلى آخر بالنسبة إلى الأهداف التي يقصدها الفاعل. تتبدّى إذّاك النتيجة الكلامية على الشكل التالي: بما أن الله مجرّد من أي هدف، فإنه يستحيل توصيف أعماله بالحَسَن أو القبيح. ومن هنا، فإن هذه النسبية الماثلة في الأوصاف الأخلاقية تجعل من الأفعال البشرية أفعالاً حِياديّة وترتقي بالشريعة بوصفها السلطة الوحيدة القادرة على إنتاج القِيم.

[ومعنى ذلك...] هذه إعادة صياغة تولاها ابن رشد شخصياً للطريحة الأشعريّة: إذ لا

توجد هذه الأوصاف في الأشياء بل فقط في الإبصار أو العين. واللافت هنا ما تبدو عليه هذه الصياغة من غرابة لدى ابن رشد.

مقطع ١٥ [وأما المعتزلة...] إن «الاستدلال» المقصود هنا هو دليل ينطلق من الشاهد (أي استنتاج كليّة المقدمات الأخلاقية) باتجاه الغائب (أي الأوصاف الأساسية للأشياء). وفي هذا المنظور، يسعنا القول إن حجّة الغزالي في هذا القسم هو «استدلال» خاطئ، بما أنه يظهر لا كلّية المقدمات المنطقية الأخلاقية لكي يُسْتَدَلّ بها إلى غياب الأوصاف الذاتية في الأفعال. نجد لفظ «عقلاء» في نص الغزالي ومن الممكن أن يكون مستخدماً بمعنى «رجل راشد» أو «سليم العقل» (أي غير مجنون) ولكن يبدو في بعض الحالات مستعملاً بمعنى «حكيم»، كما هو الحال في الجملة التالية: «يحكم العقلاء بحُسْن الصبر على السيف إذ أُكْرِهَ على كلمةِ الكفرِ» (**المستصفى**، المجلد الأول، ص ١١٥، السطرين ١٩-٢٠) حيث يبعد أن يتعلق الأمر بتصرف يتشارك فيه الجميع، أو بالجملة التالية: «وليس هذا طبعَ العاميِّ خاصة، بل طبع أكثر العقلاء المتَّسمين بالعلوم» (**المستصفى**، المجلد الأول، ص ١١٧، السطرين ١٨-١٩) حيث يتناقض لفظ «العقلاء» مع لفظ «العاميّ». في كل الأحوال، يعمد ابن رشد إلى إبدال «عاقل» بلفظ «أحد» (انظر: **مختصر المستصفى**، مقطع ١٨). في **تلخيص الخطابة**، يعني لفظا «عاقل» و«عقلاء»، «رجال أذكياء» (انظر: عينه، تحقيق عواد، المجلد الأول، ص ٣٦٠).

[وظاهر أن الأمور...] يبدو أن عبارة «وظاهر أنَّ» تنبئ بفكرة أخذها ابن رشد عن الغزالي. لا شكّ في أن عبارة «الأمور المعقولة» تنطوي على معنى «الأمور الصحيحة». يتكلم الغزالي على المعارف الضرورية، ويَحُلُّ كل ارتباط بين «مشهور» و«ضروري»، إلا في حال إجماع أمة المسلمين، علماً أن العقل لا يرسي صحة هذا الإجماع، بل «السَّمْع» (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ١١٣، السطرين ١١-١٢). ومن هنا، يتضح لنا أن استدلال المعتزلة لا يؤدي الوظيفة المنتظَرة منه، بما أن شهرة قضية ما تدرجها في خانة «المشهورات» وليست دليلاً على صحّتها.

مقطع ١٦ [والقول في هذه المسألة...] إن هذه المسألة المعروفة باسم «التحسين والتقبيح» هي في الأصل مسألة كلامية. ولقد أدخلت في مسائل أصول الفقه تواكبها سلسلة من المسائل الأخرى، التي تتشارك وإيّاها الطبيعة عينها، عندما شرع المعتزلَة بكتابة مؤلفات في أصول الفقه (انظر: Makdisi, «The Juridical Theology», 16). لا يفعل ابن رشد إلا الاكتفاء بعرض المواقف المختلفة من دون أن يعطيَ جواباً عن مسألة إدراك الإنسان للقضايا الأخلاقية.

مقطع ١٧ [وقد احتجّت المعتزلة...] تتكلم المعتزلة على «مَدْرَك عقلي»، وذلك بالتوافق مع عقلانيّتهم الأخلاقية. وتقوم هذه الحجّة الأخيرة، وهي الأمتن، باختيار فعل اعتناق الشريعة وذلك من بين الأفعال الواجبة، علماً أن هذا الفعل غير قابل للتفسير إن اكتفينا بتعريف شرعي مَحْض للوجوب. وإذ توسّع مَسْلَك الوجوب بحيث يشتمل على العقل، تشرح المعتزلة ظاهرة الإقبال على الشريعة واعتناقها كشيء يمكن لغير المسلمين إدراكه بالوسائل الوحيدة الواقعة في تصرفهم؛ وإلا ما كان الرُّسُل ليتوجهوا إلا لمن كانوا خاضعين أصلاً للوجوب الشرعي. يرتكز التصديق بالشرع إذن على فحص عقلي. في **المستصفى**، يشمل اعتراضُ المعتزَلَةِ الدائريةَ («الدور») التي يفضي إليها الموقف المناوئ.

> لا يجب علينا النظر في معجزاتكم إلا بالشرع، ولا يستقر الشرع إلا بنظرنا في معجزاتكم، فثبّتوا علينا وجوب النظر حتى ننظر، ولا نقدر على ذلك ما لم ننظره، فيؤدي إلى الدور. (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ١٢١، الأسطر ١٤ - ١٧).

[سواء كان المدعوّ إليه...] هذه حجّة إضافية غائبة عن **المستصفى**. والعقل، بوصفه معياراً للشريعة، يجيز التمييز بين الرسول الحقيقي والرسول المزيّف.

مقطع ١٨ [وقد ألزم المتكلمون المعتزِلَةَ...] يشير لفظ «المتكلّمون» هنا إلى الغزالي

والأشاعِرة. وحدها الحجّة الثانية، التي تنكر طرح المعتزلة، هي المأخوذة عن **المستصفى**، ذلك أن الحجّة الأولى ما هي ببساطة إلا تِبياناً يتوسَّل مثلاً مستقىً من طرح الغزالي. تتّبع الحجة نهج المعضلة، وذلك وفاقاً للثنائية الكلاميّة للعلوم بين «ضروري» (p) و«مكتَسَب» (q).

ولضبط النقاش على معنى مصطلح «ضروري»، انظر Radhi Ibrahim, «Immediate Knowledge», 102 -105.

وبناء على ما يقوله أهل الكلام، فإن ضرورة القضية تفضي إلى كليّتها؛ ومن هذا نستنتج غياب الضرورة من غياب الكليّة (إذ، وبحسب الغزالي، «لم يخلُ عاقل عن معرفة الوجوب»؛ انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ١٢٢، السطرين ٢٠-٢١. ومن جهته، يقول ابن رشد في **مختصر المستصفى** (مقطع ١٨): «فإن كان ضرورة لم يغفل أحد عن علم الله»؛ غير أن تلك ليست هي الحال). ولنلاحظ انزلاق المعرفة من «الوجوب» إلى معرفة الله، والثانية نتيجة الأولى. وبناء عليه، قد نتمكن من الاستنتاج أن معرفة الوجوب (أي وجوب النظر)، بحسب ابن رشد، ضرورية وكليّة حقاً، ولكن لا بدّ من شيء إضافي للوصول إلى معرفة الله، ما يجيز إدخال الإرادة وبالتالي المسؤولية الشرعية في فعل التصديق (انظر: Bou Akl, «Averroès à propos de la définition de l'acte légal», 250).

في المقابل، إن كان هذا العلم مكتسباً اكتساباً يقتضي النظر، ينبغي لوجوب النظر أن ينطلق من فحص يؤسسه...، بلا الوصول إلى أول السلسلة. إذن ليس مكتسباً (علماً أنّ الغزالي يرتضي وجود معارف مكتَسَبَة لا تنطلق من فحص، كما هي الحال في التواتر).

مقطع ١٩ [والذي ينبغي عندي أن يقال...] خلافاً لما يقول به الأشاعِرة، التصديق فعل عقلي غير مكتسَب، أي إنه - بناء على الحدّ الوارد بشأنه في المقطع ٥١ - فعل لا نستطيع على هوانا أن نأتي به أو ألا نأتي به كفعل الوقوف أو الجلوس. وخلافاً لما تقول به المعتزلة، فإن هذا الفعل لا يتم بعد نظر واستدلال.

[وتكلّف ما سوى هذا من القول...] يجوز لعبارة «في هذا الموضع» أن تشير إلى

المصنّف بوصفه كتاباً يتوجّه إلى العامّة، وذلك بالتناقض مع كتابات أكثر باطنِيّة حيث هذا الأنموذج من المسائل يجد له موقعاً. ولكن بالنظر إلى خاتمة الملاحظة حيث السبب في هذا التحفظ مُفْصَح عنه («لكان إيمان كثير من الناس ممّا لا يقع»)، يبدو أن «هذا الموضع» لا يحيل إلى المصنّف هو عينه (علماً أن متلقي هذا المصنّف ليس العوام) بل إلى الممارسات الفقهية التي تتوجّه إلى العامة.

[والجملة فكأن يكون...] في هذا تطبيق لمبدأ «تكليف ما لا يطاق» المفصَح عنه في المقطع ٥٥. وبناء عليه، يتّضح لنا أن الحلّ المعتزَلي الداعي إلى نظر مسبق قد تَمّ إبعاده لكونه ينقُضُ هذا المبدأ. ولا بدّ لنا من لفت القارئ إلى أن التحفّظ المعبّر عنه في عبارة «في حقّ الأكثر»، حيث «تكليف ما لا يطاق» لا يعني كل الناس بل فقط الغالبية (أي الجمهور) التي لا تستطيع البحث عن الدلائل عبر النظر. أمّا الخاصة فهي ليست معنيّة بهذه الحجّة.

[فإنّه كما أنّه ليس من شرط المتّفَق عليه...] تفصل هذه الجملة الأخيرة بين ضرورة قضيةٍ وكليّتها. ويبدو أن جملة «كما أنّه ليس من شرط المتّفَق عليه» تلميح إلى المقطع ١٥ حيث يقول ابن رشد إن شهرةَ قضيةٍ ما ليست شرطاً كافياً للإقرار بصحتها؛ مع أن الحجّة ليست هي عينها بالتحديد: فكليّة القضية أي انتشارها بين الناس، لا تشكل شرطاً كافياً لضرورتها. ومن شأن تكملة الجملة أن ترسي العكس، والمقصود أن الأمر ليس شرطاً ضرورياً للضرورة، وذلك بالتناقض مع حجّة الغزالي المنقولة في المقطع ١٨ («فإن كان ضرورة لم يغفل أحد عن علم الله»). انظر في هذا الشأن المسألة الأولى من **التهافت** بخصوص قدم العالم: يرفض الغزالي، للأسباب عينها المبيّنة هنا، دعوى الفلاسفة باستحالة وجود مُهْلَة بين السبب وفعله. وبالنسبة إليه، فإن واقع ألا تنال هذه الدعوى الإجماع (بما أن المؤيدين لحدث العالم كُثُر)، هو الدليل الذي يثبت أنه غير مدرَك «بضرورة العقل»، وهو ما يردُّ عليه ابن رشد بقوله إن ما هو «معروف بنفسه»، ليس من شرطه أن ينال الإجماع، لأن ما ينال الإجماع ما هو إلا المشهور المجرّد من أية قيمة معارفية. وبالطريقة عينها، يكمل ابن رشد تحليله مفيداً أن المشهور ليس بالضرورة معروفاً بذاته. إن المعيار النهائي الملائم، بحسب ابن رشد، لهذا النوع من النزاع يكمن في «الفطرة الفائقة» التي لم تُنَمَّ (أي، في هذا

السياق، لم تُفسَد) برأي أو هوى، ولا يكمن في الإجماع العام. (انظر: **تهافت التهافت**، تحقيق بويج، ١٣ - ١٦؛ وانظر أيضاً: Marmura, «The Conflict over the World's Pre-Eternity», 84 -87).

مقطع ٢٠ [أمّا مَنْ ذهب من المعتزلَة...] إن مسألة حكم الأفعال قبل ورود الشرع هي مسألة كلامية أكثر منها فقهية. فالروابط التي ترسيها مع غيرها من المسائل الشبيهة، كمثل «التحسين والتقبيح» (انظر هذا التفسير، مقطع ١٦)، سجّلها رينهارت (Reinhart) وأقبل على فحصها في مؤلفه (*Before Revelation*, 7-8). إن المواقف المعتزلة المختلفة (وبخاصة منها الموقفين الأولين) عاجزة عن شمل كلية الأفعال قبل ورود الشرع ، ولا تشتمل إلا على الصنف الذي لا سبيل إلى استخراج قيمته بالعقل وحده دون غيره. ومن هنا، فإن الجواز يتعلّق فقط بالأفعال التي لا يحكم العقل بها لا بالحُسْن (وبالتالي لا يوجبها كشكر المنعِم) ولا بالقُبْح (وبالتالي لا يحظّرها كالكذب). ومن هذا المنظور، فإن جملة الأفعال التي لا يتوصل العقل بمفرده إلى معرفة أحكامها هي بالفعل أفعال حيادية؛ وتعود إلى الشريعة مهمة وضع حكم لها. وبالنسبة إلى مؤيّدي «الوَقْف»، فإن الحكم الذي تضعه الشريعة لهذه الجملة من الأفعال سبق إلى الوجود ولكن يستحيل معرفته. فهذا الموقف الأخير أكثر جذرِيّة في موضوع وجود نظام أخلاقي طبيعي وذاتي، والوقف في هذه الحالة هو دليل احتراس (ولكنه يفترض أن يعرف العقل مسبقاً الظهور اللاحق لشريعة ما). لا يؤيد الغزالي موقف الجواز، لأنه يعطي لهذا المفهوم معنى قوياً ووضعياً (انظر في هذا التفسير مقطع ٢٤) بل يتبنى الوقف، في الوقت عينه الذي يعطي لهذا الاصطلاح معنى مختلفاً عن ذاك الذي تعتمده المعتزِلَة:

> وأما مذهب الوقف إن أرادوا به أن الحكم موقوف على ورود السمع ولا حكم في الحال، فصحيح، إذ معنى الحكم الخطاب، ولا خطاب قبل ورود السمع.
> وإن أريد به أنا نتوقف فلا ندري أنها محظورة أو مباحة، فهو خطأ،لأنّا ندري أنه

لا حظر؛ إذ معنى الحظر قول الله تعالى: لا تفعلوه، ولا إباحة: إذ معنى الإباحة قوله: إن شئتم فافعلوه، وإن شئتم فاتركوه. ولم يرد شيء من ذلك.

(انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ١٢٦، الأسطر ١١ - ١٦).

يتلخّص الفارق بين الموقفَيْن بنقطتَيْن: ١. في المنظور الأشعري، يمتدّ هذا الوقف ليشمل جُملة الأفعال، وليس قسماً منها فقط، قد لا يحدّد العقل حُسْنَها وقُبْحها؛ ٢. لا بدّ أن يفهم الوقف بمعنى الإباحة وهذا يعود فيلتقي موقف المجموعة الأولى من المعتزلة. وهو يتطابق وغياب (أونطولوجي) للحكم بالنسبة إلى الأفعال ولا يتطابق وانعدام قدرة الفاعل (المعرفية) على إدراكه.

[وأمّا مَن قال من الناس...] هذا الموقف غير البديهي معزوّ إلى «الناس» بشكل عام وليس إلى المعتزلة كما في **المستصفى**. انظر ما يقوله رينهارت (Reinhart) في كتابه *Before Revelation* عن هذا الموقف الذي يعتبره «غير معقول بالمرّة» ويعزوه إلى الكَعْبي (المتوفَّى سنة ٣١٩هـ/ ٩٣١م). ثَمّة رواية أخرى لهذا الموقف، قدّمها الشيرازي، وفيها تقليص للحَظْر على «الأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع». إنّ موقف جواز الأفعال معتمد من قبل معتزلة البصرة، وموقف الحظر من قبل معتزلة بغداد، والوقف من قبل الأشاعِرة (انظر: الشيرازي، **اللُّمَع**، تحقيق شومون، مقطع ٣٠٦).

القسم الثاني: في أقسام الحكم

مقطع ٢١ [وهو يتضمن النظر في أقسام الأحكام...] يعرض ابن رشد لمسألة الأحكام الخمسة الشهيرة في المقطع ٢٢، ولمسألة الأقسام الأخرى في المقاطع ٢٥ - ٣٢. أما المقاطع ٢٣ - ٢٤، فهي مكرّسة لحدّ الأحكام الخمسة، فيما يفرَد ما تبقى من القسم (أي المقاطع ٢٥ - ٤٣) إلى المسائل الأربع الرديفة.

مقطع ٢٢ [فنقول...] يصف فايِس (Weiss) هذا القسم الأول بالمعياري («normative»)، وذلك خلافاً للقسم الأول من الجزء التالي، وهو غير مِعياري (انظر:

(Weiss, *The Search*, p. 109). في هذا الصدد، يتحدّث حلاق عن صِنافَة بالنسبة إلى القيمة الفقهية للأفعال هي عينها، وليس بالنسبة إلى صحّتها (انظر: Hallaq, *A History*, p. 41). يحُلّ الثنائي طلب/ تَرْك محَلّ الثنائي فعل/ تَرْك الموجود في **المستصفى** والذي يعبّر على نحو أفضل عن التناقض بين إنجاز الفعل وتركه. ولا بدّ من فهم الثنائي بمعنى «طلب» و«طلب تَرْك» (انظر المقطع ٣٤).

مقطع ٢٣ [وحدّ الواجب...] إن تضمين توعّد العقاب في حدّ الواجب يلمِح إلى ملاحظة الباقلاني، وفي رأيه أنه يمكن تصوّر الواجب بلا توعّد بالعقاب. يأتي جواب الغزالي على مخاطَبِه المفصّل في **المستصفى** ملتحماً بالأخلاقيات الأشعرية التي تَمّ التوسّع فيها في النقاش السابق. وكما أن الحَسَن والقبيح ليسا كذلك إلّا بالنظر إلى مصالحنا (وهذا هو الحدّ الأول لهذين المصطلحَيْن)، «لا نعقِل وجوباً إلا بأن يترجّح فعله على تركه بالإضافة إلى أغراضنا، فإذا انتفى الترجيح فلا معنى للوجوب أصلاً» (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ١٢٩، السطرين ٤-٥).

[وزيادتنا فيه أيضاً...] يحُلّ لفظ «بإطلاق» محلّ لفظ «بوجهٍ ما»، الذي أضافه الباقلاني لتوصيف نوع الترك الذي يستتبع ذمّاً، ولتوسيع معناه بحيث يشمل الواجب «الغير معيّن الفعل» الذي يخلو من ضرَر أو نفع (أي ترك الفعل وبديله)، و«الواجب المخيّر والغير معيّن الزمان» (أي ترك الفعل والعزم على إنجازه خلال المهلة المحدّدة) (انظر المقطع ٢٥).

أمّا لفظ «بإطلاق» المُسْتَقَى من التقليد الفلسفي، فهو يؤدي الوظيفة عينها: فإن كان الترك جزئياً (أي ترك الفعل ولكن ليس ترك بديله) أو لَحْظِياً (أي ترك الفعل ولكن مع العزم على إنجازه لاحقاً)، انتفى العقاب. ولقد قصد ابن رشد بـ«الواجب المخَيَّر» قِسْمَيّ الواجب المتروك لخيار الفرد.

[والتوعّد بالعقاب...] يميّز التفريق بين الفرض والواجب المدرسة الحنفِيّة بالتناقض مع الشافعية. يفسّر الغزالي هذا التفريق مستعيناً بالثنائي ظَنّ/ يقين، ويرسي بذلك، بين

الحكمَيْن، تراتبية معرفِيّة بلا أن يدمِج الفرض في تصنيفه. وبحسب شومون (Chaumont)، فإن هذا التفريق كلامي أكثر منه فقهي وهو يتطابق وحدّ الآثام (انظر: الشيرازي، **اللُّمَعْ**، تحقيق شومون، ص ٨٤، حاشية رقم ١٢١). ويمثّل الشيرازي على هذا الأمر بالصلوات الخمس والزكوات من جهة، وصلاة الوتر والأضحيّة من جهة أخرى (انظر: عينه، مقطع ٥٥). وإن شئنا الاطلاع على دراسة مفصّلة في هذا التفريق، يسعنا العودة إلى Reinhart, «'Like the Difference between Heaven and Earth'».

مقطع ٢٤ [وحدّ الندب...] هذا حدّ ناقص في رأي الغزالي الذي يميّز بين الأفعال المندوبة طبيعياً (كالاقتتات للبقاء على قيد الحياة) وتلك التي تندبها الشريعة. ولذا، فإنه يضيف إليها «المأمور به الذي لا يلحق الذمّ بتركِهِ» (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ١٣٠، السطرين ٩-١٠). أما ابن رشد فإنه لا يرى فائدة ترتجى من حِفْظ هذا التحديد الكلامي. فالأحكام محدودة واحدها بالنسبة إلى الأخرى: يتضح لنا إذن أن هذا الحدّ مماثل لحدّ الواجب، باستثناء التوعّد بالعقاب المعروض له بوصفه الفارق المحدّد الذي يميّز، بالنسبة إلى كلا الضدَّيْن (الأمر/الترك)، ما يمكننا اعتباره بالحكم «القوي» من الحكم «الضعيف».

[وحدّ المباح...] يشتمل حدّ المُباح على ثلاثة أنواع من الأفعال التي تختلف باختلاف علاقتها بالخطاب الشرعي، وذلك من دون المسّ، في **المختصر**، بوحدة هذا المفهوم الذي يُبْطِل الجدل الكلامي مع بعض المعتزلة الذين لا يَرَوْن في المباح حكماً شرعياً. من جهته، يميّز الغزالي بين مُباح قوي، وهو المباح الشرعي، ومباح ضعيف، وهو المُباح الطبيعي (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ١٤٤، الأسطر ٦ - ١٦)، وذلك بهدف القَطْع بين كل استمرارية بين الطبيعة (أي حال ما قبل الشرع) والشرع، والامتثال لحدّ الحكم بوصفه موجوداً فقط بفضل الخطاب الشرعي الذي يرسيه (مقطع ٢٣).

[وإمّا أن يرد الخطاب...] هذا هو النوع الأول من المُباح (وهو الثاني في **المستصفى**) المعروف شرعاً:

وقسم صرّح الشرع فيه بالتخيير، وقال: إن شئتم فافعلوه، وإن شئتم فاتركوه، فهذا خطاب، والحكم لا معنى له إلا الخطاب، ولا سبيل إلى إنكاره وقد ورد.
(انظر: المستصفى، المجلد الأول، ص ١٤٤، السطرين ١٠ - ١٢).

[أو برفع الحرج عنهما...] وهذا قسم ثان (وهو الثالث في **المستصفى**) معروف بالدليلَيْن الشرعي والعقلي:

وقسم ثالث لم يرد فيه خطاب بالتخيير، لكن دلّ دليل السمع على نفي الحرج عن فعلِهِ وتركه، فقد عرف بدليل السمع، ولولا هذا الدليل لكان يعرف بدليل العقل نفي الحرج عن فاعله، وبقاؤه على النفي الأصلي. فهذا فيه نظر، إذا اجتمع عليه دليل العقل والسمع.
(انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ١٤٤، الأسطر ١٣ - ١٦).

[أو يدلّ دليل العقل...] هذا قسم ثالث (وهو الأول في **المستصفى**) معروف بالعقل:

قسم بقي على الأصل فلم يرد فيه من الشرع تعرُّضٌ لا بصريح اللفظ، ولا بدليل من أدلة السمع، فينبغي أن يقال: استمر فيه ما كان ولم يتعرض له السمع، فليس فيه حكم.
(انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ١٤٤، الأسطر ٧ - ٩ والحاشية رقم ١).

[على ما سيأتي بعد...] انظر الأصل الرابع، المقاطع ١٦٨ - ١٧٠.

مقطع ٢٥ [والواجب ينقَسم...] إن إدماج الواجب المخيّر في تقسيم الأحكام أمر خاص **بالمختصر**، وهو لا يوجد في **المستصفى** حيث المسألتان، المستقلتان واحدتهما عن الأخرى، تَلْقَيَان لهما معالجة في المسائل الملحقة. إن استخدام ضمير الجماعة للإفادة بالمصطلحات الخاصة بهذا العلم تحيل إلى الأصوليين كما هي الحال بشكل عام في **المختصر**.

مقطع ٢٦: إنني أبقي هنا على قراءة المخطوط؛ إذ يبدو لي في الواقع أن الفاعل هو الغزالي نفسه، الذي لم يسلّم بهذا المبدأ للمعتزلة، كما يفعل ابن رشد الذي يردّ الحجّة إلى أصحابها. وفي غياب أداة النفي «لم» في جواب الشرط «لو» ليس أمراً مكروراً، غير أننا نجده على سبيل المثال في المقطع ٧٣.

[ولقد أنكرت المعتزلة...] إن اكتفينا بتقسيم **المستصفى** واعتمدناه، فإن «هذا الواجب» يحيل فقط إلى الواجب المُخَيَّر، ولكن إن أخذنا في الاعتبار الخلاصة الواردة في المقطع ٢٧، لوجدنا أن ابن رشد يوسّع مفهوم هذا الواجب ليشمل على الأرجح نوعَيْ الواجب المخيّر.

وتعود الاستحالة العقلية للمفهوم، بحسب الموقف الذي يعزوه الغزالي إلى المعتزلة، إلى تعارض المفهومَيْن المتناقضَيْن، أي الواجب والتخيير (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ١٣٢، السطرين ٥-٦). وما من إشارة في **المستصفى** إلى أي نفي أتى به المعتزلة للورود الشرعي لهذا المفهوم.

[وقالوا...] يتعلّق الأمر في هذه الحالة بـ«كفارة اليمين» التي تحصل عبر إتمام واحدة من الكفّارات المنصوص عليها في القرآن (المائدة، ٨٩).

وإن تجاوزنا الاعتراض القائل بالتعارض الماثل بين المفهومَيْن، يدخل الواجب المخيّر في نزاع مع فكرة المعتزلة القائلة بصلاح الأفعال. أما فكرة الصلاح المرتبطة بالأفعال فإنها تؤدي في هذه الحال إلى حالة من التكافؤ الخِلاقي بين الأفعال الثلاثة التي قد تحول دون إمكانية الخِيار، فتُفْضي إلى وجوب الثلاثة، وذلك بغرض تحقيق «تسوية بين المتساويات» (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ١٣٣، السطر ٤).

وبناء على ما يلفِت إليه ابن رشد، فإن المبدأ المعتزلي الضالع في هذه المسألة هو مبدأ اختيار الله للأصلح بالنسبة إلى عباده. في الواقع، إن كان لكل فعل صفات تجعله صالحاً للإنسان («بالإضافة إلى صلاح العبد»)، وإن كان الله ملزماً باختيار الأصلح، فإنه واقع في حال من تكافؤ الأدلّة حيث تصبح الأفعال الثلاثة واجبة معاً في ظِلّ غياب تفضيل أي منها.

[وأيضاً فلو سلّم لهم...] لا يسلّم الغزالي البتّة بهذا المبدأ للمعتزلة. ومن هنا فإن التباعد بين هذا الموقف المعتزلي والواقع الفقهي هو، في نظره، دلالة على بطلان موقفهم:

> ومن سَلَّم لكم أن للأفعال أوصافاً في ذواتها لأجلها يوجبها الله تعالى، بل الإيجاب إليه، وله أن يعيّن واحدةً من الثلاث المتساويات، فيخصِّصها بالإيجاب دون غيرها، وله أن يوجِب واحداً لا بعينه، ويجعل مناط التعيين اختيارَ المكلّف لفعله حتى لا يتعذّر عليه الامتثال.
>
> (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ١٣٣، الأسطر ٧ - ١٠).

يقوم الغزالي بإبدال التكافؤ الخِلاقي المعتزلي، الواقع هنا في مأزق فقهي، بالتخيّر الخِلاقي الذي يفيد بهذا المفهوم على خلفية أخلاقية أشعرية: إذ لا تنطوي الأفعال على أي صفة ذاتية تربط الله في خِياره بالأفعال الواجبة. فالواجب المُتخَيَّر هو ثمرة إرادة الله في إيجاب ما يشاء من الأفعال.

وفي الوقت الذي يُبقي على المبدأ الكلامي بتكافؤ خِلاقي بين الأفعال الثلاثة، يصل ابن رشد إلى استنتاج عكسِيّ، عبر إدراجه مبدأً معتزلياً آخر، هو استحالة أن يُقدِم الله على أفعال لا طائل يرتجى منها («عبث»). ولا بدّ هنا من فهم تكافؤ الأفعال الثلاثة فيما يتعلق بالصلاح، بمعنى تمامِيّة كل منها للوصول إلى الهدف، وذلك بالتناقض مع تكاملها المتبادل. وبما أن هذه الأفعال الثلاثة متكافئة وأن كلاً منها كافٍ لتحقيق الغرض منه، لا بدّ، من جهة، من إقصاء استخدامها بطريقة متزامنة، لأن في التكرار ما يُفضي إلى فعل عبثي، ومن جهة أخرى، لا بدّ من تحديد الله لواحدٍ من هذه الأفعال، وهو ما قد يجعل من وجود الفعلَيْن الآخرَيْن وجوداً عبثياً. وتتأتى هذه النتيجة الأخيرة لتحديد واحد من الفعلَيْن من اعتراض معتزلي آخر مفاده أن العلاقة الذاتية بين الفعل وصفة الوجوب، وذلك تماثلاً مع أخلاقياتهم، قد تعني أن الوجوب عاجز عن الارتباط إلا بواحد من هذه الأفعال الثلاثة بما أن واحداً منها فقط هو فعل واجب. ويسعنا أن نفهم هذه الحجّة الإضمارِيّة المعروضة في **المستصفى** على النحو التالي: تتأتى الإشكالية الكلامية ربما من واقع أن الواجب، وبما

أنه مرتبط بالضرورة بفعل، لا يستطيع أن يعني الأفعال الثلاثة في الوقت عينه، بانتظار أن يحدّده خِيار الفاعل، بما أن في ذلك ما قد يناقض الواقعية الأخلاقية الخاصة بالمعتزلة ويؤدي إلى وضع لا يكون فيه الفعل الواجب، من بين الأفعال الثلاثة، واجباً بذاته. ومن شأن جواب الغزالي أن يوضح الحجّة. فهو يميّز بين مستوى الواقع حيث غياب التحديد لا مكان له («وخلقُ السواد في أحد الجسمَيْن لا بعينه، وخلق العلم في أحد الشخصَيْن لا بعينه، غير ممكن» (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ١٣٣، السطرين ١٩-٢٠)؛ ومستوى الخطاب السابق للواقع، حيث انعدام التحديد ممكن على الدوام («فأما ذِكر واحد من اثنَيْن لا على التعيين فممكن، كمن يقول لزوجتيه: إحداكما طالق» (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ١٣٣، السطرين ٢١-٢٢)؛ يقع التحديد في هذه الحالة في المستقبل. ويقوم المعتزلة بوضع التوصيف الفقهي في المستوى الأول، حيث يقوم الأشاعِرة بوضعه بوضوح في المستوى الثاني. ويرتبط مَثَل الطلاق برواية الخطاب الإنشائي. ويعمد الغزالي إلى استخدامه في غالب الأحيان بالترافق مع مَثَل الطلاق («أنتِ طالق») أو مع مَثَل الإعتاق («أنتَ حُرّ»)، وذلك من دون أن يكوّن منه مفهوماً محدّداً. إن الاستخدام الأكثر شهرة لهذا المَثَل هو بلا شك ذاك الوارد في **التهافت**، حيث يستعمله بالتماثل مع فعل الخَلْق الإلهي، ليظهر إمكانية وجود مهلة زمنية بين الإرادة وفِعلها (انظر: **تهافت التهافت**، ص ١١-١٢ حيث بإمكان القارئ أن يجد ردّ ابن رشد على هذه المسألة). أمّا فيما يتعلّق بظهور مفهوم الخطاب الإنشائي (في القرن الثالث عشر) في النظرية العربية، فانظر: Larcher, «Quand, en arabe, on parlait de l'arabe… (II)».

[وكأنهم لم يتحَفَّظوا بأصولهم...] إن عجب ابن رشد بشأن هذا الموقف المعتزلي الذي يناقض صراحة الواقع الفقهي، يجد له ما يسوِّغه أقلّه جزئياً. فبناء على ما يقوله في **الكشف** (تحقيق حنفي، ص ١١٨، مقطع ٦٧)، لا وصول له مباشرة إلى عقيدتهم. فإن كان الغزالي قد عرض هذا الموقف مرتكزاً على المقطع الموافق له في **المعتَمَد** للبَصْري (أو على مقطع مشابه له)، فإن الأمر يعني: إما أن قراءته خاطئة بسبب الصياغة الكلامية العويصة للجبائيّيْن، التي قام البَصْري بنقلها (انظر: **المعتَمَد**، تحقيق حميد الله، المجلد الأول، ص ٨٥)، إما

أنه يدفع بعقيدة خِيار الأصلح باتجاه عواقب قصوى ليُظْهر تعارضها مع المفهوم الفقهي، فينسب إلى خصومه مواقف صعبة. انظر الموقف المشابه الذي يعزوه إليهم الشيرازي، الذي يبقى مع ذلك مرتاباً ومتوقعاً إمكان سوء فهم لموقفهم (انظر: الشيرازي، **اللُّمَع**، تحقيق شومون، مقطع ٣٥).

[واحتجّوا أيضاً...] إن التحديد عبر العودة إلى علم الله للفعل المستقبلي أو اللجوء إلى إنكار المستقبليات الممكنة لدحض مفهوم الوجوب المُخَيَّر، لا يعزوه الغزالي بوضوح إلى المعتزلة (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ١٢٤، السطرين ٤-٥). إن صاحب هذا الاعتراض مجهول الهوية («إن قيل»)؛ ويأتي ردّ ابن رشد في نهاية المقطع ٢٧.

مقطع ٢٧ [والكلام في هذه المسألة...] مما لا شكّ فيه أن ابن رشد يفكر بعلم الكلام، إن أبقي النقاش في ميدان العلوم الدينية، وبالفلسفة، إن تعلّق الأمر بالمستقبليات الممكنة التي يعالجها أرسطو في **كتاب العبارة**، الفصل التاسع. ويتعلّق المثلان اللذان يزوّدنا بهما على التلاحق، بـ «الواجب المخيّر وغير المعيّن» وبذاك «الموسّع». وبهذا، فإنه يوسّع مجال الاعتراض المعتزلي بحيث يشمل هذَيْن النوعَيْن من الواجب اللذين يدرجهما في النوع عينه.

[والذي أنكرت المعتزلة...] تتعلّق هاتان الحجّتان الغائبتان عن **المستصفى** بالاعتراض الأخير على تعارض خِيار ما، مع العلم الإلهي بالفعل المختار. فحجّة الجواز هي نوع من الوقوع الشرعي للتخيير الذي يفترض تماثلاً بين «الواجب المخيّر وغير المعيّن» والصنف الفقهي للجواز: فيتمثل هذا النوع من الواجب كنوع من الجواز المحصور. ومن هنا، فإن إنكاره بوساطة حجّة العلم الإلهي يوازي إنكار كل فكرة جواز يُعْرَض لها كإمكانية في الوقت الحاضر لإنجاز فعل أو تركه. إن التحقيق في المستقبل أو عدمه للفعل كما علم الله بهذا الموضوع لا يفضي إلى التشكيك بطابَعه الجوازي أي المُباح.

[وبالجُملة...] إن حجّة «الممكن بما هو ممكن» تدرج «الواجب المخيّر وغير المعيّن»

أو «المباح» في الصنف المنطقي الموجّه (modale) للممكن. إن هذا التقارب، الواقع في ركيزة نظريات المنطق الأخلاقي الواجبي ، قد أُرسي على يد ابن حَزْم، بناء على ما يلاحظه لامير (Lameer) في كتابه عن القياس لدى الفارابي، *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics*, p. 240، وقبله برونشفيغ (Brunschvig) الذي يرى في المقابل في هذا التشابه مسألة قابلة بوضوح للاعتراض وبلا أي تسويغ (انظر: «Pour ou contre la logique grecque», 310 -311). وفي ما يلي النصّ المقتطع من **التقريب لحَدّ المنطق**:

> اعلم أنَّ عناصر الأشياء - كلّها - أي أقسامها، في الإخبار عنها؛ ثلاثة أقسام - لا رابع لها - :
>
> إمَّا واجبٌ: وهو الذي قد وُجِدَ وظَهَرَ، أو ما يكون مِمّا لا بدَّ من كونه؛ كطلوع الشمس كلَّ صباحٍ، وما أشبه ذلكَ. وهذا يسمَّى في الشَّرائع: «الفرض واللّازم».
>
> وإمَّا ممكنٌ: وهو الذي قد يكون وقد لا يكون، وذلك مثل توقُّعنا أنْ تمطر غداً، وما أشبه ذلك، وهذا يسمَّى في الشَّرائع: «الحلال والمُباح».
>
> وإمَّا ممتنعٌ: وهو الذي لا سبيل إليه؛ كبقاء الإنسان تحت الماء يوماً كاملاً أو عيشه شهراً بلا أكلٍ، أو مَشْيَه في الهواء بلا حيلة، وما أشبه ذلك، وهذه التي إذا ظهرت من إنسانٍ علمنا أنَّه نبيٌّ؛ وهذا القسم يسمّى في الشَّرائع: «الحرام والمحظور» (انظر: ابن حزم، **التقريب لحَدّ المنطق**، تحقيق التركماني، ص ٤٣٧-٤٣٨).

يجوز لهذا المقطع، الذي يرسي تساوقاً بين الأصناف المنطقِيّة الموجَّهة(catégories modales) ونظائرها الفقهية أن يكون في أصل التقارب الذي ينشُئِه ابن رشد بين «الممكن» و«المُباح». وهذا الجدل هو بمنزلة صياغة فقهية للجدل الذي استهلّه أرسطو في شأن الممكن ضدّ منكري احتمالية المستقبل، والذي شرحه ابن رشد في **تلخيص كتاب العبارة** (تحقيق جِهامي، ص ٩٧).

مقطع ٢٨ [وقد دفع بعض الفقهاء...] تحيل عبارة «مِثلُ هذا» إلى «الواجب الموسّع». يذكر الغزالي «قوماً» يرفضون تطبيق صفة الوجوب على الفعل طوال المدّة بجملتها ويحدّونه بالنسبة إلى أقسام الزمان المختلفة. ولقد استُلْهم التماثل بالواجب المخيّر وغير المعيّن جزئياً من **المستصفى** (المجلد الأول، ص ١٣٦، الأسطر ٨ - ١٢).

مقطع ٢٩ [والذي ينبغي أن يقال...] إن الجملة «أنّه يشبه الوجوب» تبقى غير مفهومة إن لم يضف إليها «فقط لا غير» لإيضاح معناها: إذ لا يتم إقصاء العقاب إلا في مستهل المهلة وليس على نحو مطلق كما هي حال «الندب». ويعود استعمال «واجب موسَّع» بحسب ابن رشد إلى قرابته مع المفهومَيْن. في شأن النِّيَّة التي يجب أن تَسْبِق الصوم، انظر في هذا **التفسير**، المقطع ٢٠٨.

مقطع ٣٠ [وكذلك...] يشكّل المقطعان ٣٠-٣١ في **المختصر** جزءاً من أقسام الحكم، وهما لا يَلْقَيان لهما معالجة كالمسائل الملحقة. ذلك أن ابن رشد يبدّل ترتيب المسائل مقارنة بالترتيب المعتَمد في **المستصفى**.

[ووجه القول فيه...] التقسيم مأخوذ عن **المستصفى**، وهو يرتكز على حدّ الفعل الشرعي كفعل يختار الفاعلُ إنجازه (مقطع ٥١). لا نجد في **المختصر** التمييز في صلب الأفعال المختارة، بين الشرط الشرعي (كالوضوء المطلوب أن يسبق الصلاة) والشرط الحِسِّي كالسير في طريق الحَجّ. انظر المقطع ٤١.

مقطع ٣١ [والواجب أيضاً ينقسم...]: تشكّل هذه المسألة بالنسبة إلى ابن رشد مناسبة لإدخال تقسيم آخر للواجب.

[والواجب من هذا هو أقلّ...] يشبه موقف ابن رشد موقف الغزالي في تعارضهما وبعض «القوم» الذين يعتبرون أن علاقة الجُملة (أي جملة أجزاء الفعل) بالترتيب (أو بترتيبها) هي عدديًاً واحدة، وأنه لا يسعنا بالتالي تفكيك أجزاء هذا الفعل (أي فصلها بعضها

عن بعضها). ومن هنا، تتضح الملاحظة الأخيرة المأخوذة عن الغزالي ومفادها: ينطبق هذا على الفعل القابل للتجزأ.

مقطع ٣٢ [فهذا هو القول في...] تحلّ «المسائل العامة» محلّ «المسائل المتشَعّبة» الخمس عشرة الموجودة في **المستصفى**:

١. الواجب المعيّن والواجب المخيّر؛ ٢. الواجب المضيّق والواجب الموسّع؛ ٣. حكم مَنْ مات في أثناء الوقت الموسّع؛ ٤. ما لا يتمُّ الواجب إلا به؛ ٤ مكرر. ما لا يتمّ ترك الحرام إلا بتركه؛ ٥. ما زاد على القدر المجزئ من الواجب غير المقدّر؛ ٦. النسبة بين الوجوب وبين الجواز والإباحة؛ ٧. هل المُباحُ مأمورٌ به؟ ٨. هل المُباح مكلّف به؟ ٩. المُباح هل هو حكم شرعي؟ ١٠. هل المندوب مأمورٌ به؛ ١١. هل يكون الفعل الواحد واجباً حراماً؟ ١٢. الفعل الواحد بالعين هل يكون واجباً حراماً؟ ١٣. هل المكروه مضادٌ للواجب؟ ١٤. النهي العائد إلى وصف الفعل هل يفسد به الأصل؟ ١٥. هل الأمر بالشيء نهي عن ضدّه؟

إن المسائل ١، ٢، ٣، ٤، ٤ مكرر و٥ (علماً أن الأشقر يعزل المسألة الرابعة المكررة في تحقيقه في حين يعتبرها الغزالي استكمالاً للمسألة الرابعة الأولى) مدموجة في تقسيمات الحكم الشرعي (المقاطع ٢٥ - ٣٢). وتلقى المسألة الثالثة معالجة لها في المسألة الأولى (مقطع ٣٣)، فيما تلقى المسائل ٦ إلى ١٠ معالجة لها في المسألة الثانية (المقطعَان ٣٤-٣٥). أمّا المسائل ١١ إلى ١٤، فتلقى معالجة لها في المسألة الثالثة (المقاطع ٣٦-٤٠)؛ وأخيراً تلقى المسألة ١٥ معالجة لها في المسألة الرابعة (المقطعان ٤١-٤٢).

مقطع ٣٣ [فأول مسألة...] إنه الورود الأول لمصطلح غَلَبَة الظَّنّ الذي يلعب دوراً مهماً في أصول الفقه: فالتصديق الذي يؤمّنه، يقع بين الظّنّ الخالص واليقين. فعلى سُلّم يراوح بين صفر وواحد، يكون اليقين معادلاً لواحد، والظّنّ لـ ٥ ,٠، وبين الاثنين تقع غلبة الظّنّ (انظر: Hallaq, *A History*, p. 39).

مقطع ٣٤ [مسألة ثانية...] هذا التقسيم خاص **بالمختصر** وفيه يضع ابن رشد بُنْيَة منطقية للأحكام الأربعة الشرعية (بلا المُباح)، والمحدّدة بنقيضَيْن ومتوسّطَيْن. وبناء على ما يشدّد عليه ابن رشد في الجملة الأخيرة من المقطع، فإن النقيضين ينتميان إلى نوع «الطلب»، ولهذا النوع معنى أوسع هنا من المعنى المُعْطَى له في المقطع ٢٢، حيث يبدو أنه يتعلّق فقط بالأوامر في مقابل النواهي. ومن هذه البنية، يخلص ابن رشد إلى استنتاج يورِده في تكملة المقطع وإلى ثلاثة استنتاجات يوردها في المقطع ٣٥.

[فلذلك أخطأ مَن زعم...] تحيل هذه الملاحظة إلى المقطع الملائم لها حيث يؤكد الغزالي على أن إبطال الواجب يرجع الفعل إلى حالة الحظر أو الإباحة. يبدو أن ابن رشد يقصي الاحتمال الأول بسبب وجود المتوسّطَيْن بين الحكمَيْن الأقصَيَيْن. أمّا حجته الأخيرة فهي التالية: إن نسخ الواجب هو رفع لنوع الطلب هو عينه، فيعود الفعل إلى حالته الأصلية أي حالة المُباح (انظر المقطع ١٣٩ للنسخ والمقطع ١٦٨ للبراءة الأصلية).

مقطع ٣٥ [وهنا يبيّن سقوط قول...] هذا موقف معزُوّ إلى أحد المعتزلة وهو البَلْخي (المتوفَّى سنة ٣١٩هـ/ ٩٣١م) (انظر **المستصفى**، المجلد الأول، ص ١٤٢، السطرين ١٦-١٧)، الذي يقول إن «المُباح مأمور به لكنه دون الندب، كما أن الندب مأمور به لكنه دون الوجوب». وهذه نظرة تدريجية للأحكام الشرعية تتناقض وتلك الماثلة في المقطع ٣٤، والقائلة بأن المُباح لا ينتمي إلى نوع الأمر. ولعل هذا الموقف المتعلّق بالمُباح هو بالنسبة إلى البَلْخي نتيجة الحدّ الذي يعطيه عنه، بوصفه تركاً لفعل حرام: «ما من مُباح إلا وهو تركٌ لحرام، فهو واجب» (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ١٥٥، السطر ٢٥) وانظر في **المختصر**، المقطعين ٤١-٤٢.

[ومن سمّاه تكليفاً...] هذا موقف أبي إسحاق الإسفراييني (المتوفّى سنة ٤١٨هـ/ ١٠٢٧م)، ولقد عمد الغزالي إلى تفسيره من دون أن يتبنّاه ومفاده أن التكليف، في هذه الحالة، يتعلق «لا بنفس الإباحة بل بأصل الإيمان» (المستصفى، المجلد الأول،

ص ١٤٣ سطر ١٣ - ١٤). ويدحض هذا الموقف بالمبدأ القائل إن المباح لا ينتمي إلى نوع الأمر.

[وممّا تقدّم أيضاً من هذا القول تبيّن...] **إنه الاستنتاج الثالث من البنية المطروحة في المقطع ٣٤**: فخلافاً للمباح، ينتمي الندب إلى نوع الأمر. **أما أهل الموقف النقيض فهم** مكتومو الهوية في **المستصفى**. غير أن الحدّ الذي يعطونه عن الأمر بوصفه «ما في تركه عقاب» هو في الواقع حدٌّ تقليصي للأمر، بحيث إنه يشابه بينه وبين الواجب فقط (انظر المقطعَيْن ٢٣-٢٤ من **المختصر**)، في وقت لا يجد له ركيزة لا في الشرع ولا في اللغة.

مقطع ٣٦ [مسألة ثالثة...] يأخذ حدّ المتضادّين شكل الصياغة الأونطولوجية لمبدأ اللاتناقض (انظر: أرسطو، **ما بعد الطبيعة** 1005b19-٢٣ و**تفسير ما بعد الطبيعة**، تحقيق بويج، المجلد الأول، ص ٣٤٨). يستخرج ابن رشد صياغة فقهية لهذا المبدأ، عبر تطبيقها على حالة خاصة في الشريعة حيث الحظر والواجب يلعبان دور المتضادَّيْن، بفضل ما تمّ إيراده في المقطع ٣٤. ويبدو هنا أن لفظي «متقابلان» و«متضادان» قابلان للتبادل، ربما بسبب السياق غير التقني المنطقي لهذا العلم. انظر مع ذلك ترجّح هذا الاصطلاح الذي لفت إليه ابن رشد في **رسالة ما بعد الطبيعة**، تحقيق جِهامي، ص ٤٩. وفي سياق فقهي، يعني «الشيءُ الواحد» الفعلَ الشرعي. إذ لا بدّ لاستحالة تواجد هذَيْن الحكمَيْن المتضادَيْن أن تتِمّ بالتزامن على المستويات الثلاثة الواردة، أتعلقت (أ) بالفعل نفسه، (ب) في وقت واحد، (ج) من جهة واحدة. وفي حين يمرّ ابن رشد سريعاً على المستويَيْن الأوّلَيْن في المتبقّى من المقطع، تستوقفه النقطة (ج) لأنها الأكثر إشكالية والتي ستشكّل غرض المقاطع التالية. ولنشِر إلى أن هذه النقطة هي تلك التي يفسِّرها ابن رشد في **تفسير ما بعد الطبيعة** (تحقيق بويج، المجلد الأول، ص ٣٤٨)، عندما يعطي مثلاً على البنوّة/ الأبوّة أو على الكبير/ الصغير: «فإنّه قد يمكن أن يكون شيء واحد بعينه كبيراً وصغيراً بالإضافة إلى شيئين».

مقطع ٣٧ [وكذلك يلزم إذا تعلّق النهي...] تجد النقطة (ج) لها تمثيلاً في الحالة

حيث الفعل مأمور به بطريقة مطلقة ومحظور في بعض الحالات: لا يرتبط المتقابلان أو المتضادان بهذه النقطة من وجهة النظر عينها.

[إلا أنهم اختلفوا في مثل هذا الجنس...] تتعلق المسألة بمعرفة ما إذا كان، في بعض الحالات، حظر فعل ما مأمور به مع ذلك، يلغي الواجب الأساسي. إن النص المقتطف من **المستصفى** يفسِّر تلميحات ابن رشد إلى الشافعي وأبي حنيفة، وبخاصة أنه يأتي عقب إنكار موقف المعتزلة القائل بأن الصلاة في الدار المغصوبة باطل (انظر المقطع ٤٠). في الواقع، وبحسب الغزالي، غصب الأرض والصلاة فعلان مختلفان:

> المتفقون على صحة الصلاة في الدار المغصوبة ينقسم النهي عندهم إلى ما يرجع إلى ذات المَنْهيّ عنه فَيُضَادُّ وجوبه؛ وإلى ما يرجع إلى غيره فلا يضاد وجوبَه؛ وإلى ما يرجع إلى وصف المنهي عنه لا إلى أصله.
>
> وقد اختلفوا في هذا القسم الثالث.
>
> ومثال القسمين الأولين ظاهر، ومثال القسم الثالث أن يوجبَ الطواف ويَنْهى عن إيقاعه مع الحدث، أو يأمرَ بالصوم، وينهى عن إيقاعه في يوم النحر. فيقال الصوم من حيث إنه صوم: مشروعٌ مطلوب، ومن حيث إنه واقع في هذا اليوم: غير مشروع. والطواف مشروع، بقوله تعالى: ﴿ ... وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ ﴾ [الحجّ: ٢٩]. ولكن وقوعه في حالة الحَدَثِ مكروه. والبيع من حيث إنه بيع: مشروع، ولكن من حيث وقوعه مقترناً بشرطٍ فاسد، أو زيادة في العوض في الربويات: مكروه. والطلاق من حيث إنه طلاق: مشروع، ولكن من حيث وقوعه في الحيض: مكروه (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ١٥١ من سطر ١٥، حتى سطر ٤ من ص ١٥٢).

الحالتان الأولتان بديهيتان. غير أن الثانية، حيث يتعلق الحظر بشيء آخر، فيمكن أن تجد لها تمثيلاً من وجهة نظر الغزالي، في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة. أمّا الحالة الثالثة، فإنها تلك المعروضة في المقطع ٣٧، علماً أن أبا حنيفة يُفْرِد لها معالجة على حِدَة،

لأن إلغاء «وصف» شيء ما في نظره، لا يعني فساد الأصل. وبهذا، حتى لو كان الطواف مَنْهِيّاً عنه في حالة الحَدَث، يبقى فعل الطواف مشروعاً. في المقابل، لا يميّز الشافعي حالة ثالثة وسطية يمكن للنّهي بموجبها أن يتعلّق بحالة الأصل فيفسدها أو أن يتعلّق بشيء آخر ولا يفسده. بحسب الشافعي، ليس الطواف «في حالة الحَدَث» مشروعاً لأن بطلان صفة تعني فساد الأصل. (في هذا الاختلاف في وجهات النظر، عُد إلى **بداية المجتهد**...، تحقيق معوّض وعبد الموجود، المجلد الأول، ص ٥١٠).

[فزعم أبو حامد...] هذه خلاصة تستعيد مقتطف **المستصفى**: يرجع النهي إلى ما يخصّ شيئاً آخر لسبب خارجي (الصلاة في دار مغصوبة) ولا يُبطِل الواجب، أو أنه يخصّ صفة الشيء. بالنسبة إلى أبي حنيفة، لا يبطل النهيُّ الواجبَ، في حين أنه، بالنسبة إلى الشافعي، يبطله.

[وأمّا الذي يرجع إلى صفة في المنهيّ...] يُحَظَّر الطلاق خلال حَيْض المرأة. إذ يُعَدّ هذا الفعل إثماً من دون أن تكون مشروعِيّة الطلاق موضوعاً للنزاع أي بلا فساد الأصل، وهذه حالة تبتعد عن مبدأ الشافعي فلا بدّ له من تفسيرها: فالصفة (أي حيض المرأة) لا تتعلّق بالطلاق وإنما بشيء آخر أي بالأضرار التي يمكن أن تلحق بالمرأة إن كانت حاملاً (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ١٥٢، السطرين ١٠-١١). ومن وجهة النظر هذه، تعود هذه الحالة «إلى القسم الأول»، حيث النهيّ يخصّ شيئاً آخر غير المنهيّ عنه.

[وأبو حنيفة لا يرى في الموضعَيْن...] يعرِض ابن رشد موقف أبي حنيفة الذي يرى أن لا شيء (لا سبب خارجياً ولا صفة) تفسد الأصل. كيف السبيل إذن إلى تفسير واقع أن صلاة مَنْ به حَدَث (وليس طوافه) باطل؟ في المنظور الحنفي، يحصل بطلان صلاة مَنْ به حَدَث بموجب دليل سمعيّ وليس بموجب دليل عقلي: هو دليل الإجماع بالنسبة إلى ابن رشد وحديث بالنسبة إلى الغزالي («لا صلاة إلا بطهور»)، «فهو نفيٌّ للصلاة لا نهي» (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ١٥٢، سطر ١٣).

مقطع ٣٨ يشير العَلَوي إلى خلل في الجملة يقوّضها. في الواقع، ينقصها جواب

الشرط. يبدو لي أن فيها قفزةً حاولتُ إعادة بنائها مرتكزاً على خاتمة نصّ المقطع ٢٥٤ في **المختصر**.

[وأنا أرى أن النظر في هذه المسألة...] «من جهة صيغة لفظ النهيّ» يتناقض و«من حيث المعنى». يتعلق الأمر هنا بطريقتَيْن مختلفتَيْن في مقاربة المسألة. تبدو الأولى الأكثر ملائمة بالنسبة إلى ابن رشد وتجد لها مكاناً في القسم الثالث من المصنّف (المقطعَان ٢٥٣-٢٥٤)، بناء على ما يشير إليه قبل الشروع في نقد إدماج الغزالي لها في هذا القسم الأول. ومن شأن هذه الطريقة الأولى أن تقود إلى استنتاجات أبي حنيفة بما أنها تنقل معنى الحظر من النهي إلى الكراهة: فمع أنه محظور، يبقى الفعل المأمور مشروعاً. يستعيد المقطعان ٢٥٣-٢٥٤ العملية العقلية بطريقة أكثر استنفاداً وشمولية (إلا إذا كانت «قفزة» الناسخ التي حاولت مَلأَهَا أكثر أهمية مما اعتقدت).

[وأمّا إذا نُظِر فيها من حيث المعنى...] ينظَر إلى هذه الحالة من حيث صيغة العبارات وليس من حيث معناها. إذ تحيل الأماكن الثلاثة المعدّدة إلى «الأماكن السبعة من بطن الوادي، وإعطان الإبل» (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ١٥٣، سطر ٧. وفي شأن تعداد «الأماكن السبعة، عدّ إلى **بداية المجتهد**...، تحقيق معوّض وعبد الموجود، المجلد الأول، ص ١٦٢). تبدو المسألة بمجملها وكأنها، بحسب الغزالي، اعتراضاً على الشافعي: إذ كيف للصلاة في هذه الأماكن أن تكون مشروعة إن كان يلغي حالة الأصل؟ للإجابة عن هذا السؤال، يلجأ ابن رشد إلى تطبيق العملية العقلية الواردة في المقطع ٣٨: النهي في هذه الحالة كراهة وليس حظراً. تبقى إذن مشروعية الصلاة قائمة.

[وأمّا مَن لا يرى ذلك...] هذا إلماح إلى أولئك الذين لا يقتضي لفظ النهيّ بالنسبة إليهم الحظر، بل يتردّد «بين الحظر والكراهة»، بحسب القرائن (انظر المقطع ٢٥٤ في **المختصر**). ففي هذه الحال، إنّ التفسير الموسّع للنهيّ يسمح بالإفادة بكل الحالات.

مقطع ٤٠ [وأمّا مَن أبطل الصلاة...] إن مسألة الصلاة في الدار المغصوبة مرتبطة

في **المستصفى** باسم أبي هاشم الجُبائيّ، الذي كان يقول بفساد هذه الصلوات. ولقد فسّر البصري موقفه في **المعتَمَد** (تحقيق حميد الله، المجلد الأول، ص ١٩٥) قائلاً:

فقال جُلّ الفقهاء، وأبو إسحاق النّظّام: إنّ الصلاة في الدار المغصوبة مجزِئة، مسقِطَة للفرض. وقال أبو علي، وأبو هاشم، وأبو شمَر، وأهل الظّاهر، والزيديّة: إنها غير مجزئة. واستدلّ شيوخنا على أنها غير مجزئة، بأنّ الصّلاة من حقّها أن تكون طاعة لإجماع المسلمين على ذلك. والصلاة في الدار المغصوبة غير طاعة، بل معصية.

لا بدّ لنا من أن نضيف إلى هذه المجموعة الأخيرة أبا إسحاق الشيرازي (انظر **اللُّمَعْ**، تحقيق شومون ، مقطع ٦٥). يميّز البصري بين العبادات والعقود، مطبّقاً مبدأ إبطال الحالة فقط على الأولى منها، ما يفسّر هذا الموقف الجذري المتعلق بالصلاة في الدار المغصوبة والذي يضع في الواجهة صرامَة المعتزلة الأخلاقية (puritanisme) حيث الطاعة و«الحُسْنُ» يشكلان جزءاً لا يتجزأ من حدّ الصلاة. إن الرابط بين النهي عن فعل وقباحته يبرز بروزاً واضحاً في هذا المثل. وعلى العموم، تلقى المواقف، حيث النهيّ يبطل الأصل، ما يعزّزها في حديث نبوي يورده الغزالي كحجّة تأتيه من الجماعة الأخرى: « كلّ فعل أو عمل ليس عليه أمرنا فهو ردّ» وقد استشهد ابن رشد بهذا الحديث، الذي يجعل من محمَل النهي مَحْمَلاً جذرياً في **بداية المجتهد** لتسويغ موقف أولئك الذين يعتبرون أن الطلاق أثناء الحَيْض باطل (انظر: **بداية المجتهد**، تحقيق معوّض وعبد الموجود، المجلد الثاني، ص ١١٢).

[فلجهله بحدود...] هذا إنكار عقلي ثم سمعي للمعتزلة. فمن جهة، لا تدخل هذه الحالة في الحالات التي فُحِصت آنفاً بما أن الحكمَيْن المتضادّيْن لا يتعلقان بالحالة نفسها بل بحالتَيْن مختلفتَيْن: الصلاة وغصب الأرض. من جهة ثانية، يذكر ابن رشد إجماع الصحابة الذين كانوا يعتبرون هذه الصلوات صلوات مشروعة. إن «ما» في قوله «ولذلك ما وقع» ليست نافية بل هي حرف زائد (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ١٤٧، الأسطر ١٩-٢١).

مقطع ٤١ ومقطع ٤٢ [مسألة رابعة...] لا يخصّ الخلاف في **المستصفى** «الوجوب

والحظر»، بل «الأمر والنهيّ»، وهو يضع المعتزلة في مواجهة الباقِلاني. إن الانزلاق الاصطلاحي يتماثل وغرض هذا القسم الأول الذي يتطرّق إلى أصناف الأحكام الشرعية الخمسة والروابط القائمة بينها، فيما الأمر والنهيّ، المنظور إليهما من وجهة نظر صيغتهما، يشكلان غرض القسم الثالث من **المختصر** (انظر في هذا الصدد التعجّب النقدي الصادر عن ابن رشد والوارد في ختام المقطع ٣٨، والمسدّد في الاتجاه عينه).

[فنقول...] يميّز ابن رشد الحالة حيث توجد وسائط بين الغرض من الوجوب والغرض من الحظر، عن الحالة حيث «المتضادّان» مطلقان، فيقصيان كل واسطة. في الحالة الثانية، يشبّه الضدّ المحظور بما لا يمكن للفعل الواجب أن ينجَز من دونه، وذلك بناءً على المبدأ المذكور في المقطع ٣٠، حيث يورد ابن رشد مثلَ الطهارة المشترطة في الصلاة.

يبدو أن التناقض المكرور مرتَيْن بين الأفعال الحِسِّيّة (التي تشكل جزءاً من شروط الوجوب) والأفعال الشرعية (التي لا يُنْجَزُ الوجوبُ من دونها)، يرتكز هو الآخر على التقسيم الوارد في المقطع ٣٠، حيث يضع ابن رشد التوكيد على القدرة على السير (وهذا محسوس) الذي ينتمي إلى شروط الوجوب، والطهارة المشترطة في الصلاة، وهو فعل لا استطاعة للوجوب أن يتِمّ من دونه.

مقطع ٤٣ [فعلى هذا ينبغي أن يُتَأَوّل...] يعني هنا لفظ «سؤال» معناه الحرفي مقابل لفظ جواب. أمّا لفظ «مسألة» فإنه، وبناء على الكيفية التي يحدّه ابن رشد بموجبها في هذا المقطع، يحتوي على إشكالية مطروحة على شاكلة سؤال وعلى الأجوبة المعطاة بشأنها.

القسم الثالث: في أركان الحكم

مقطع ٤٤ [هذا القسم...] يعتني هذا القسم (أي المقاطع ٤٤ - ٦٦) بفحص المكوِّنات المادية التي تجعل الخطاب المفيد بالحكم ممكناً: السلطة التي توردە، الشخص الذي يتلقّاه، ومنطقة الأفعال البشرية الخاضعة للأحكام.

مقطع ٤٥ [أما الحاكم فهو المخاطَب...] إن الكلام هو الشرط الأول للحاكم الذي يعرّف به كالمخاطب بالإيجاب. وهو يضمن، بحسب الغزالي، وجود «صورة الحكم». أما الشرط الثاني، فهو يجعل نفوذ الحكم ممكناً، ويعزو إلى الله الاستئثار بمنزلة الحاكم وإلى الضامنين للنظام شرعيةً تأتيهم في النهاية من الله. ويقدم **المستصفى** حجّة إضافية تفيد بضرورة وجود حاكم أول، يمكن لغيابه أن يولّد فوضى اجتماعية: «ولولا ذلك لكان كل مخلوق أوجب على غيره شيئاً كان للموجَب عليه أن يقلّب عليه الإيجاب، إذ ليس أحدهما أولى من الآخر» (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ١٥٧، السطرين ١٢-١٣). إن هذه الفوضوية في حالة ما قبل الشرع تتطابق والنِسْبوِيّة الأخلاقية الخاصة بالغزالي التي تمّ فحصها في القسم الأول، إذ يتوازى العقل البشري الموجّه بمصالحه الخاصة قبل ورود الشريعة، على المستوى السياسي، وحالة تتميز بفراغها من الضوابط والقوانين. ويحيل ابن رشد إلى علم الكلام مهمةَ إرساء صفات الحاكم.

مقطع ٤٦ من شأن التغيير الطفيف الذي أحدثه العلوي في «هما» أن يوحي بأن الشرطَيْن معدّدان الواحد إثر الآخر. من جهتي، أبقي على قراءة المخطوط «منهما»، لأن الشرط الثاني وارد في الصفحة اللاحقة المستهلّة بعبارة «أما الشرط الثاني».

[وأمّا المحكوم عليه...] يفحص ابن رشد الشرطَيْن، العقلي والشرعي، على التلاحق في المقطعين ٤٦ و٥٠. فالشرط العقلي هو مثيل الشرط الأول الخاص بالحاكم: إذ لكل مخاطِب يتكلم مخاطَب يفهم الكلام.

[فإن قيل فقد وجبت...] إن الاعتراضَيْن التاليَيْن يقصيان ضمنياً الأولاد غير البالغين بوصفهم عاجزين عن فهم الأمر الشرعي، ويحيلان المهمة إلى الوليّ عليهم أو إلى والدهم.

[بشرط الاستعداد لقبول العقل...] المقصود هنا هو الإفادة بشرط الأهليّة للتكليف الذي يميّز الأولاد من البهائم:

> وأمّا أهلية ثبوت الأحكام في الذمة فمستفاد من الإنسانية التي بها يستعد لقبول قوة العقل، الذي به فهم التكليف في ثاني الحال، حتى إن البهيمة لمّا لم تكن لها

أهلية فهم الخطاب بالفعل ولا بالقوة، لم تتهيأ لإضافة الحكم إلى ذمّتها (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ١٥٩، الأسطر ١ - ٣).

مقطع ٤٧ [ومن هنا...] لأنهم لا ينفّذون الشرط الأول (أي فهم الخطاب)، فإن هؤلاء الأشخاص غير مكلّفين.

[فكيف، ... عند مَنْ يُجَوِّزه...] يُشرِّع غالبية الفقهاء طلاق السكران، باستثناء المُزَني (المتوفّى سنة ٢٦٤هـ/ ٢٧٨م) وبعض الحنفيين الذين يرجعون حالة السكران إلى حالة المجنون. انظر في هذا الشأن **بداية المجتهد**...، تحقيق معوّض وعبد الموجود، المجلد الثاني، ص ١٣٨).

مقطع ٤٨ [وتعلّق من تعلّق...] يتعلّق الظهور بإمكانية أن تتوجه الآية إلى السكران الذي من غير المفترض به أن يكون مَعْنِيّاً بالخطاب الشرعي. ففي ذلك ما قد يحمل على التشكيك في الإبْراء الشرعي المراد به، وهذا شرط عقلاني مرسو في المقطع ٤٦. غير أن غلبة المعطيات القطعيّة (مثل هذا المبدأ العقلي) على المعنى الظاهر لآية ما، تجد لها ما يرسيها في حدّ المعنى الظاهر هو عينه، القابل للتأويل بسبب وجود قرينة ما (انظر مقطع ١٨٠ في **المختصر**)، وكذلك بالأحرى بسبب دليل قطعي (انظر المقطع ٢٠٣ في شأن آية التمكّن).

[لها تأويلان] لا يختصّ التأويل هنا بمعنى الألفاظ بل بالسياق الذي وردت فيه الآية، التي لا تتوجه، بحسب التأويلَيْن، إلى السكران تماماً. وبالإضافة إلى ذلك، نسخت هذه الآية بآية أخرى (المائدة، ٩٠) تفيد بحظر كلّي للخمر (إلا بالنسبة إلى الحنفيين الذين يجيزون القليل من النبيذ...).

مقطع ٤٩ [فأمّا الاعتراض...] إن الاعتراض الماثل في هذا المقطع هو ذو نظم كلامي، وهو صادر بلا شك عن خصوم انتمَوا إلى المعتزلة الذين يهاجمون المبدأ الأشعري

القائل بقدم أمر الله المتجذّر في قدم كلامه. تندرج هذه المسألة إذن في الجدل الكلامي حول الصفات الإلهية. بالنسبة إلى المعتزلة، على الرغم من كل شيء، يبقى غير المكلّفين «أقرب إلى التكليف من المعدوم». فكيف السبيل إلى إقصاء أحدهما وقبول الآخر؟ يجيب الغزالي: «على تقدير الوجود»، يستطيع الله أمر الإنسان منذ القدم. أما ابن رشد، فإنه يقصي هذا النقاش بوصفه يتعلق بعلم آخر. أهو علم الكلام حيث مسألة قدم صفات الله مطروحة؟ لكن إن أخذنا في الاعتبار صعوبة المهمة وطابعها التقني («وعلى قول فيه مَبْنِيّ على قواعد تحتاج إلى تمهيد طويل وفحص كثير»)، قد يبدو لنا أن العلم الذي يحيل إليه ابن رشد هو السماع الطبيعي الذي ينظر في قدم العالم والأجناس. ولنشِر إلى أن مسألة الأمر الموجّه إلى المعدوم لا تطرح إن نحن قاطعنا (وخلافاً لتوصية ابن رشد) مستوى العلم الطبيعي بالمستوى الفقهي في المنظور المناصر للقدم الجذري للمادة والأنواع كذاك الخاص بابن رشد.

[وكما قلنا إنّه...] هذا إلماح إلى المقطع ١٠، حيث قرر ابن رشد إسقاط المقدمة المنطقية التي يستهل الغزالي بها مؤلّفه، وذلك بإملاء من همّه المنهجي القاضي بالفصل بين مختلف العلوم.

مقطع ٥٠ [وأما الشرط الثاني...] يشدد ابن رشد على الطابع الشرعي البحت وليس العقلي لهذا الشرط الذي يتطرق إليه الغزالي كحالة خاصة بالشرط الأول. وبحسب الزركشي، فإن وضع الطبيعة الشرعية لهذا الشرط في الواجهة، يعود إلى الجويني في **الرسالة النظامِيّة** (انظر: الزركشي، **البحر المحيط**، تحقيق العاني، المجلد الأول، ص ٣٤٥).

مقطع ٥١ [وأمّا المحكوم فيه...] إن الركن الثالث وهو الفعل الشرعي هو الأهم في هذا القسم (المقاطع ٥١ – ٦٦). في ختامه، سيقول ابن رشد إن مجمله كان مخصصاً للفعل (مقطع ٦٦).

إن حدّ «الاكتساب» بوصفه إمكانية فعل شيء ونقيضه، تذكر بحدّ المعتزلة للقوة:

فثمّة صيغة مستحبّة لدى الجبائيِّيْن، بناء على ما يقوله عبد الجبّار، وهي: «من حق القادر على الشيء أن يصح أن يفعله ويصح أن لا يفعله». (عبد الجبّار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، تحقيق الطويل، المجلد التاسع (التوليد)، ص ٧٣). بكلام آخر، كل قوة هي بلا تفريق قوة فعل ونقيضه.

إذن لا وجود لهذه الصيغة في **المستصفى** وهي لا تتطابق والفكر الأشعري في حين أن مفهوم الاكتساب هو مثل أنموذجي عن هذا الفكر، منذ تصدّي الأشعري لمفهوم «التولد» الذي يقول به المعتزلة. وبالنسبة إلى الاستعمالات التقنية الأولى لهذا المفهوم السابقة للاستعمالات الأشعرية، انظر: Watt, «The Origin of the Islamic Doctrine of Acquisiton». وبناء على ما يظهره عرضه لمسألة الاكتساب في **الكشف**، يعتقد ابن رشد بأن هذا المفهوم معتزلي ويقرب من فكرة الاختيار عامداً إلى مناقضته بالجبريّة (انظر: **الكشف**، تحقيق حنفي، ص ١٨٧ مقطع ٢٩٠).

مقطع ٥٢ [وإذا كان معنى الاكتساب...] بحسب الغزالي، ينقُض «وجوب النظر المعرِّف» حدّ الفعل المكتسَب، لكونه يشكل جزءاً منه من دون أن يوفّي واحداً من شروطه، وهو شرط إتمام الفعل طاعة وبوصفه فعلاً واجباً. الرهان هنا أخلاقي الطابع بما أن فعلاً أولاً شرعياً منجَزاً وجوباً وطاعةً يقتضي وجود مصدر للوجوب سابق للشرع (أي عقلي)، وهذا مرفوض من وجهة النظر الأشعرية. يرتكز ابن رشد هنا على استثنائية هذا الفعل الشرعي الأول ليقصيه كليّاً من دائرة الأفعال المكتَسَبَة. وبما أنه تصديق بمعجزة المشرِّع، فإن هذا الفعل العقلي «يحصل ضرورة» وليس فعلاً اختياريّا كالقعود والقيام. انظر في هذا الشأن **فصل المقال**، مقطع ٣٤ حيث يستعمل ابن رشد هذا التمييز بين الأفعال الاختيارية التي يمكن إتمامها من عدمه، والأفعال الذهنية التي تنتج التصديق باضطرار، بحيث يُغْفَر للمجتهدين الذين يخطئون (وللفلاسفة الذين يؤثِّمهم الغزالي) عندما يفحصون المسائل العويصة، ما أن ينشأ الدليل في عقلهم (انظر أعلاه، ص ١٢٣).

مقطع ٥٣ [وكذلك أيضاً لا معنى...] يفرد ابن رشد المعالجة عينها للشيء الثاني الذي استثناه الغزالي بعد الواجب الأول، وهو إرادة الطاعة. ما دامت هذه الإرادة نوعاً من الشوق ، فإنها لن تجد سبيلها للدخول في دائرة الأفعال الشرعية والمكتسبة (انظر في هذا الصدد **الكشف**، تحقيق حنفي، ص ١٨٩، مقطع ٢٩٨، حيث تفسير الآلية الرابطة بين الإرادة والشوق والمخيلة). وفي هذه الحالة المحدّدة من اعتناق الشريعة، يلعب الترغيب والترهيب دور الأشياء الخارجية التي تحُثّ الإنسان على التقرّب من غرض رغبته والابتعاد عما ينفِّره، فتضمن بذلك اعتناق الشريعة بتأثير من هذا الفعل المتخيَّل.

مقطع ٥٤ [وأمّا الشيخ أبو الحسن...] إن المصدر المباشر لهذا المذهب المعزو إلى الأشعري هو بلا أدنى شك الانتقال الذي يكرّسه الغزالي، في هذا الموضع من النص، لعرض مذهب الشيخ أبي الحسن، فيكتب في **المستصفى** (المجلد الأول، ص ١٦٣، الأسطر ١١-١٥) قائلاً:

> وهو لازمٌ على مذهبه من وجهين:
>
> أحدهما: أن القاعِدَ عندَهُ غير قادر على القيام إلى الصلاة، لأن الاستطاعةَ عنده مع الفعل لا قبله، وإنما يكون مأموراً قبله.
>
> والآخر: أن القدرةَ الحادثة لا تأثير لها في إيجاد المقدور، بل أفعالُنا حادثة بقدرة الله تعالى واختراعِهِ.

إن تزامن القدرة والفعل، وهو ما يميّز نَسَق الأشعري، موجود في **تفسير ما بعد الطبيعة** حيث يرسي ابن رشد موازاةً بين هذه النظرية ونظرية المدرسة الميغارية (انظر: **تفسير ما بعد الطبيعة**، تحقيق بويج، المجلد الثالث، ص ١١٢٦). ومن شأن المقارنة بين روايتَيّ مَثَل الرجل الذي يقوم إلى الصلاة، أن تُظْهِرَ انزلاقاً من شكل إيجابي إلى آخر سلبي: كان الغزالي يقول إن الإنسان المزوّد بساقَيْن لا قدرة له على القيام إلى الصلاة وأن الله هو مَنْ يمدّه بها. وعندما أضاف ابن رشد إلى هذا المثل تفصيل الإنسان المجرد من الساقين، استخلص من هذه النظرية كل النتائج ولكنه جعلها أكثر غرابة عبر افتراضه أن للعاجز أيضاً القدرة على

السير أو وجب عليه السير. غير أن الأشعري، الذي سبق له أن قبل بتكليف ما لا يطاق، يحرص على التمييز بين النقص في القدرة، التي لا يُزَوّد الإنسان بها إلا لحظة الفعل، وبين العجز الجذري الذي يلغي إمكانية القدرة هي عينها. ويجد نقد ابن رشد تعبيراً له في ألفاظ شبيهة بتلك الواردة في مقتطف **تفسير ما بعد الطبيعة** (انظر: **تفسير ما بعد الطبيعة**، تحقيق بويج، المجلد الثالث، ص ١١٢٦).

[أبو المعالي...] يحيل ابن رشد كذلك إلى هذا المقطع في **الكشف** (تحقيق حنفي، ص ١٨٨، مقطع ٢٩٤) وهو ربّما المقطع من **الرسالة النظامية** المخصص لقدرة الإنسان (انظر: الجويني، **العقيدة النظامية**، تحقيق كوثري، ص ٤٤-٤٥) الذي يؤثره ابن رشد للطريقة التي يعرِض بموجبها لإشكالية القضاء والقدر. انظر جِماريه الذي يشير إلى ابتكارية هذه الرسالة مقارنة بالتصانيف السابقة للجويني، لاحظاً فيها مواقف قريبة من مواقف المعتزلة، وفي أية حال، شكلاً أكثر دقة وبراعة للجَبْر (انظر: Gimaret, *Théorie de l'acte humain*, 123-124).

مقطع ٥٥ [ومَنْ لم يكن عنده...] يبدو أن ابن رشد يستمد مبدأ تكليف ما لا يطاق من مذهب الأشعري كالتالي: بما أن أمراً ببساطة ذاك الذي يؤمَر بموجبه إنسان قاعد بالقيام هو أمر لا يطاق لحظة التكليف به، بسبب نقص في القدرة ألَمّ به وظهر إلى الوجود لحظة إقدامه على تنفيذ الأمر، فإن كل أمر لا يطاق. ومن شاء من القراء الاطلاع على عرض لهذه المسألة المركزية في أصول الفقه، فليعُد إلى مقالة برونشڤيغ المكرّسة لهذا الموضوع («Devoir et pouvoir»). وإذ تقع بين علم الكلام وأصول الفقه، تقتضي هذه المسألة معرفة ما إذا كان الله قادراً على تكليف الإنسان بما هو عاجز عن تنفيذه. ولإنكار هذه الدعوى الذي يقِرّه الجميع باستثناء موقف الأشعري اللافت، تداعيات عمليّاتية على تأويل النصوص، تؤدي وظيفة تُشابه النهج المعتمَد في القياس الشرطي المنفصل: فلنأخذ أ و ب وهما يحيلان إلى تفسيرَيْن ممكنَين لآية ما، أو إلى استنتاجَيْن ممكنَيْن تنتهي إليهما عملية عقلية ما؛ إن كان ب يقتضي تكليف ما لا يطاق، فهذا يعني ـ - ب، إذن أ؛ (انظر الاستخدام الذي يقدم عليه

ابن رشد في المقطع ١٩). بهذه الطريقة، ينقض ابن رشد نظرية الأشعري. وهذا تطبيق مهم لتقسيم العلوم الدينية الوارد في المقطع الثاني من المقدمة حيث التأكيد على أن الصنف الثالث من المعرفة هو الذي يضطلع بوظيفة المنطق ويتولى إرشاد الذهن في العلوم العملية والنظرية.

[والذي ينبغي أن نقول ها هنا...] يعلن ابن رشد هنا عن إنكار عقلي وسمعي للدعوى. الآية المستشهَد بها مذكورة في **المستصفى** (المجلد الأول، ص ١٦٨، السطران ١٧ – ١٨). إن الأشعري يستشهد بالآيتين ٢٨٥ و٢٨٦ من سورة البقرة لتأسيس إمكانية تكليف ما لا يطاق. فهو يفسّر في الواقع ﴿ وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ ﴾ بوصفها دليلاً على قدرة الله على هذا الفعل؛ وإلا خلت الصلاة من أي معنى (**المستصفى**، ص ١٦٣، السطران ١٧-١٨). إن هذه الحجّة، التي نهج الغزالي على تبنّيها في مصنّفاته السابقة حيث كان يقِرّ بإمكانية تكليف ما لا يطاق، هي حجّة مرفوضة في **المستصفى**، حيث معنى الصلاة يجد له تفسيراً في «ما يشُقُّ ويثقُل علينا»، عوض أن يجد تفسيره في « ما لا طاقة لنا به».

[وأما عقلاً...] إن التسويغ العقلاني لهذا المبدأ وارد في **المستصفى**، حيث يتوسّل نهج الألسنية وبشكل أدقّ مذهب الذرائعية (البراغماتية)، ويؤسسه على حدّ الأمر كخطاب لا بدّ من أن يكون له معنى في نفس من يتلَقّاه، وأن يكون مفهوماً وممثّلاً عليه من قبل المخاطِب والمخاطَب. ومن شأن هذا الحدّ أن يقصي الأوامر التي لا تجد لها تمثيلاً ملائماً في النفس. وفي **المستصفى** (المجلد الأول، ص ١٦٣، الأسطر ٧-١٠)، يتوسَّع الغزالي في الأمثلة، إذ يقول:

> ذهب قوم إلى أن كون المكلف به ممكنَ الحدوث ليس بشرط، بل يجوز تكليف ما لا يطاق، كالأمر بالجمع بين الضدين، وقلب الأجناس، وإعدامِ القديم، وإيجاد الموجود. وهو المنسوب إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري رحمه الله.

وبالفعل، فإن هذا النوع من المستحيلات المناقض للمبادئ المنطقية والطبيعية الكبرى، يتلاءم وهذا الحدّ للأمر ملائمة تامة. إذ يقول الغزالي في **المستصفى** (المجلد الأول، ص ١٦٥، الأسطر ١٨-٢٠):

فإن الشيء قبل أن يوجد في نفسه فله وجود في العقل، وإنما يتوجه إليه الطلب بعد حصوله في العقل، وإحداث القديم غير داخل في العقل، فكيف يقوم بذاته طلب إحداث القديم؟

يعمل تصوّر الشيء في العقل إذن كمعيار يقصي كل أمر قد يعرض لطابع الاستحالة. غير أن هذه الحيثيات، وبناء على ما يلفت إليه الأشقر، محقّق نصّ المستصفى، لا تفسِّر السبب الذي لأجله لا يكلّفنا الله بأشياء مفهومة تماماً ولكن غير قابلة للتحقيق كفعل حَمْل الجبال (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ١٦٦، الحاشية رقم ٢). لقد تمّت الإشارة في أدبيات أصول الفقه إلى هذا التمييز بين الاستحالات المختلفة. فعلى سبيل المثال، كما يقول برونشفيغ في مقالته المذكورة سابقاً، قام القرافي (المتوفّى سنة ٦٨٤هـ/ ١٢٨٥م) بالتمييز بين المحال «العادي» (أي قوانين الطبيعة) والمحال «العقلي» (الذي يصدم العقل كإيمان الكافر الذي يعرف الله أنّه لن يؤمن)، و«العادي» و«العقلي» في آن كفعل جمع الأضداد. إن تاريخية هذا المبدأ الذي يتتبعه ابن رشد في **الكشف**، يفسِّر السبب الذي لأجله يحصر الغزالي ما لا يطاق بهذا النوع الخاص جداً من الاستحالات:

ولهذا نجد أبا المعالي الجويني قد قال في «النظامية»: إن للإنسان اكتساباً لأفعاله واستطاعةً على الفعل. وبناه على امتناع تكليف ما لا يطاق لكن من غير الجهة التي منعته المعتزلة. وأما قدماء الأشعرية فجوزوا تكليف ما لا يطاق هرباً من الأصل الذي من قِبَله نفته المعتزلة، وهو كونه قبيحاً في العقل (انظر: **الكشف**، تحقيق حنفي، ص ١٨٨، مقطع ٢٩٤).

يظهر هذا النص أن تكليف ما لا يطاق هو لمصلحة مذهب المعتزلة، الذين يجدون فيه تأكيداً على تصوّرهم لله الذي لا يفعل ما هو «قبيح في العقل». لقد عرض ابن رشد لموقف الأشعري (وهو المشار إليه بـ«قدماء الأشعرية») بوصفه ردّة فعل على هذا المذهب، الذي أقدم أشعرِيّو الحداثة، بدءاً بالجويني، على تعديله عبر تأسيس هذا المبدأ على وجهة نظر مختلفة لا يتوسّع فيها ابن رشد. إن حجّة الجويني في **الرسالة النظامِيّة** تنحى في اتجاه المعنى

الماثل في حجّة الغزالي وابن رشد لترسيَ هذا المبدأ على حدّ الأمر والخِطاب (انظر: الجويني، **العقيدة النظامِيّة**، تحقيق الكوثري، ص ٥٤-٥٥)، وذلك من دون اللجوء إلى أية حكمة إلهية، تماماً كابن رشد الذي يقصى كل مبدأ كلامِيّ عن أساس أصول الفقه.

لنشر إلى أن موقف الغزالي في هذا الشأن قد اختلف من مؤلّف إلى آخر. ففي **الاقتصاد** على سبيل المثال، يقِرّ بأن الله يكلف ما لا يطاق، ولكنه يستثني من هذا التكليف الاستحالات المنطقيّة. ومن هنا، يتّضح لنا أن عمق حجّته، التي تقصي كل استقباح معتزلي، هو عينه، إلا أن الاستنتاج يختلف. انظر برونشفيغ «Devoir et pouvoir», pp. 32 -35، حيث يقتفي وجهات النظر المختلفة هذه لدى الغزالي. انظر: **الاقتصاد في الاعتقاد**، تحقيق شُبُكشو - آتاي، ص ١٧٩-١٨٠، والزركشي الذي يلفِت إلى أن الغزالي قد تبنّى كل المواقف الممكنة المعنية بهذه المسألة (انظر **البحر المحيط**، تحقيق العاني، المجلد الأول، ص ٣٨٧). وبناء على ما تقدم، يبدو أن سياق هذَيْن المصنَّفْين، الكلامي والأصولي، هو الذي يشرح هذا التباعد.

مقطع ٥٦ [وقد تلحق آخر هذا الجزء مسائل...] ينطوي **المختصر** على أربع مسائل لاحقة، في حين ينطوي **المستصفى** على مسألة إضافية، هي مسألة تكليف ما لا يطاق المدمَجَة في القسم السابق المعني بحدّ الفعل.

مقطع ٥٧ [فمنها...] تلقى كل واحدة من المسألتَيْن معالجة بمعزل عن الأخرى (انظر المقطعَيْن ٥٧ و٥٨)، وذلك بسبب الاختلاف الخِلاقي الأساسي القائم بينهما، والذي لا ينبغي لوحدة المفهوم أن تحجبه: إذ يمارس الإكراه على الإتيان بالفعل امتثالاً بالشريعة على غير المسلمين لحملهم على اعتناق الإسلام ديناً، أي لمصلحتهم، فيما النوع الثاني من الإكراه يهدف إلى حمل المسلمين على التغاضي عن واجبهم.

[أما المكره على وفق التكليف فقد يُشبَّه...] في المسألة الأولى: يقرب هذا الموقف من موقف الغزالي الذي يؤكد على وجود إمكانية بالنسبة إلى الفرد المكرَه («في حيّز الممكن»)،

حتى في ظل التهديد بالموت، وذلك بما يتعارض وموقف المعتزلة، الذين يعتقدون أن هذا النوع من الفعل، الذي لا خِيار لنا في إتمامه، ليس خاضعاً للتكليف الشرعي. ثمّة سبب آخر قد يكون المعتزلة قد احتجّوا به لإقصاء هذا النوع من الأفعال عن الأمر الشرعي، هو، بحسب الجويني، غياب إثابة المكلَّف في هذه الحالة (انظر: الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، ص ١٧، مقطع ٣٢)، وهذا مفهوم أساسي في نسقهم الأخلاقي مركَّز على مفهوم «الاستحقاق».

[لكن إن لم يأت ذلك...] إن أهمية النيّة الصادقة والتقِيّة في طاعة الشريعة (انظر شروط الفعل في المقطع ٤٣)، واردة في **المستصفى** (المجلد الأول، ص ١٧٠، السطران ١٨-١٩)، حتى ولو، بحسب ابن رشد، يمكن لها البروز فجأة خلال القيام بالفعل. إن المثال القرآني في الكفّار المحمولين على الإيمان في ظلّ التهديد بالموت (انظر على سبيل المثال التوبة ٥) هو مثال أنموذجي على فعل اضطراري ينتهي المرء إلى قبوله بما أن الفعل هو عينه الذي أكره عليه هو فعل الإيمان («إكراه الكفّار على الإيمان») الذي ما كان ليصل إليه قبل انخراطه في الدين والتزامه به. ومن شأن هذه الفكرة الأخيرة أن تربط هذا المفهوم الفقهي بمفهوم آخر أكثر مركزيّة، هو مفهوم العقاب، الواقع في صلب المنظومة النظرية للأحكام الشرعية. وهنا، لا يسعنا الكلام عن مساواة تامّة بين المفهومين، ويبدو لنا أن «ما» الإبهامِيّة جاءت لتخفّف من المقارنة («هو إكراهٌ ما»، أي «إنه نوع من الإكراه» أو «شيء من الإكراه»). مع ذلك، يبقى هذا المثل مهماً لكونه يزوّدنا بتفسير للآليات النفسية الكامنة في عمل الشريعة. فالعقاب يدخل، بوجوده أو غيابه، في حدّ الأصناف الشرعية الأربعة (انظر المقطعين ٢٣- ٢٤).

[ومثل هذا يُتَصَوّر في أن يكون الإنسان...] بالإضافة إلى الغفلة، يُعَدّ العناد واحداً من الأسباب الوارد ذكرها في **فصل المقال** لشرح عدم إقبال الناس على اعتناق الشريعة ديناً، على الرغم من الطابع الكوني للدعوة (انظر **فصل المقال**، المقطعين ٣٦-٣٧). أما «الأمّارَةِ بالسّوء» فهي النفس في وظيفتها المؤدّية إلى الإعراض عن الخير، كما في سورة يوسف، ٥٣: «إِنَّ النَّفْسَ لأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ...»).

مقطع ٥٨ [وأما المُكْرَه على مخالفة الشرع...] في المسألة الثانية. لا وجود للمثل الثاني (أي ترك الصلاة) في **المستصفى**. ترتبط المسألتان بفرعي البديل: الاستسلام للإكراه أو مقاومته. يفرض الفرع الأول نفسه بفضل الاستنتاجات التي تَمّ التوصّل إليها في المقطع السابق: إن كان النوع الأول من الإكراه يقتضي ثواباً يفيد منه من أذعن واستسلم، أفلا يقتضي النوع الثاني عقاباً؟ مما لا شك فيه أن الجواب عن هذا السؤال الذي لا يعطيه ابن رشد كامِنٌ في النيّة، كما في الحالات السابقة. أما السؤال الثاني المتعلّق بمقاومة المسلم للإكراه، فإنه يجُرُّ وجهتَيّ نظر: ثواب منتظم مرصود لمَنْ لم يتنكّر لدينه علناً (وهذا منطق الشهادة)؛ وعقاب يسوّغه ابن رشد بأهمية حياة الإنسان (وهذا منطق البقاء على قيد الحياة). وتنطبق هذه الحالة الأخيرة على الوضع الأقصى الذي يوجد فيه إنسان مهدّد بالموت.

[والذي ينبغي أن يقال في ذلك...] يعني المَدْرَك الشرعي تفاوت الأمر من حالة إلى أخرى وعدم إمكان معالجة كل الحالات التمثيلية في مصنّف في الأصول.

مقطع ٥٩ [ومنها...] طرحت إشكالية الكَفّ عن فعل ما مقارنةً بالتكليف به، في وجه غالبية أهل الكلام، من قبل «بعض المعتزلة» الذين يعتقدون أنّ ««أن لا يفعل» عدم». وبما أنّ العدم ليس بشيء، فما من قدرة ترتبط به ولا يستطيع الإنسان أن يلقى ثواباً لما لم يفعله («فكيف يُثَابُ على لا شيء»). يجزم ابن رشد، بعد الغزالي، أن نوعَيْ الكَفّ ليسا متشابهَيْن. فمن جهة، هناك الأنواع التي يعيشها المرء كما لو أنها كانت حِرماناً، على سبيل المثال: الصوم، وهي مُثَابَة، ومن جهة أخرى، الأنواع الأخرى (والغزالي يعطي عنها مثل النكاح وشرب الخمر) التي لا تلقى ثواباً ولا عِقاباً - إلا، وهذا ما يقوله لنا الغزالي، عندما يكُفّ المرء لحظة كانت له إمكانية الوقوع في الحرام؛ عندها يُجازى خيراً. ومن شأن هذا الاستثناء أن ينضَمّ إلى الصنف الأول.

مقطع ٦٠ [ومنها...] إن الطهارة المطلوبة من المصلّي هي بلا شك واجب، ولكن من أجل شيء آخر، ألا وهو الصلاة. أما جملة «إذا كان الشرط مكتَسَباً للإنسان»، فهي تعني

عندما لا يتعلق الأمر بتكليف العاجز. يُسْدَى الأمر هنا قبل أن يُعْمَل على تحقيق الشرط المكتَسَب (وهو في هذه الحالة الطهر). في المقابل، تسبِق الشروط غير المكتَسَبة ولكن المكْرَهَة (كالقدرة على السير) توجيه الأمر: تلك هي شروط التكليف الشرعي هو عينه (مقطع ٣٠)، إذ هي شروط وجوديّة (المقطع ٦٢).

مقطع ٦١ [وقد دَلّ دليل الإجماع...] هذه تتمة للمسألة السابقة. أما الغرض من هذا المقطع فهو إظهار أن الأمر مُسْدَى قبل حصول شرطِه. إنّ المثل الأول، حيث شرط معرفة الله غير حاصل، مبنيّ على الإجماع. أما الآية المستَشْهَد بها لدعم هذا المنطق، والتي يناقشها الغزالي في **المستصفى**، فإنها تظهر أن الصلاة مأمور بها قبل حصول شرطها (أي اعتناق الإسلام). ومن هنا، فإن الملاحظة الاجتهادية في معنى لفظ «المُصَلّين» مُسْتَوْحاة من أحد الاعتراضات التي رصدها الغزالي (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ١٧٢، الأسطر ١٧ - ٢٠): إن هذا اللفظ ليس نصّاً (المصلّين) بل ظاهراً (المصلّين أو المؤمنين)، بناء على ما يظهره الخبر المذكور حيث لا يسعنا حَصْر المعنى بالمصلين نظراً إلى السياق. هذا ما يفسِّر وجود الملاحظة الأخيرة العائدة إلى ابن رشد الذي يقِرّ بضرورة تفسير الآية عندما تؤدي العملية الفكرية إلى النتيجة المضادة.

مقطع ٦٢ [وقد احتَجّ مَن منع التكليف...] إن هذا النوع من التكليف الشرعي يحيل إلى التكليف الشرعي المخصّص للكفّار. وثمّة حجّة أخرى يحتجّ بها أولئك الذين ينكرون أنّ الأمر موجّه قبل حصول شرطه، وبالخصوص، واقع أنّ مَنْ كانوا من غير المسلمين مكلّفين شرعاً بشرط أن يؤمنوا وأن يعتنقوا الإسلام ديناً. إن ملائمة اختيار هذَيْن المثلَيْن بخاصة (أي الزكاة والصلاة)، تتجلّى للقارئ في المقطع التالي لهذا الذي نفسِّره. إذ تقتضي الحجّة استدعاء استحالة تنفيذ هذَيْن الواجبَيْن من قبل مَنْ ليسوا مسلمين واستنتاج بُطْلان مثل هذا

التكليف عبر الاستدعاء الضمني لتكليف ما لا يطاق أو لتكليف العاجز. إن التمييز الذي يقوم به ابن رشد بين الشرط الشرعي وذاك الوجودي يعود إلى تمييز بين الشروط المكتَسَبَة للإنسان (أي الطهارة أو اعتناق الإسلام)، والشروط غير المكتَسَبة (كالقدرة على السير).

مقطع ٦٣ [وأما احتجاجهم بأنّ الكافر...] يطرح هذا المقطع اعتراضَيْن آخرَيْن: أولاً - بما أنه لا ينبغي على المتدَيّن بالإسلام إتمام الواجبات السابقة لتديّنه، لم تكن هذه الواجبات إذن ملزمة قبل إتمام شرط التديّن. وإلا، وجب عليه أن يؤدّيها؛ ثانياً - لماذا يَتحَتّم الأداء على المرتد فقط دون الكافر؟

يحظِّر ابن رشد تجاوز حجّة شرعية بأخرى عقلية. فسقوط الواجبات بعد تديّن الكافر بالإسلام كما الأداء المحتّم على المرتد فقط دون غيره، هي معطيات غير معروفة إلا بدلائل نَقْلِيّة (في قوله «إنما هو بدليل الشرع») وليست عقلية. وبالتالي لا سَعَة إلى توسيع أفقها بحيث تشمل حالات أخرى. انظر في شأن «القضاء» المقطع ٧١.

مقطع ٦٤ [ومما يلحقون في هذا الباب...] في شأن استحالة الجمع بين المتضادَّيْن، انظر المقطع ٣٦. ومن جهته، يأخذ ابن رشد عن الغزالي هذه الأمثلة المجرّدة والنظرية الواردة في **المستصفى**. وقد طرحت المعتزلة هذه الأمثلة في نقاشات كلامية أكثر منها شرعية. بالنسبة إلى الحالة الأولى، انظر على سبيل المثال الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، تحقيق رِيتِر، ص ٢٥٥. وإن شاء القارئ الاطلاع على مثل مشابه للثاني، في إطار انتهاك الحقوق الطبيعية للآخر، فلينظر: Vasalou, *Moral Agents*, p. 60. والمرجع عينه، ص ٥٨ حيث تفسير لفكرة «الحقوق» هذه.

مقطع ٦٥ [ومثل هذه المسائل...] إن الحلول الثلاثة المعدّدَة تمثّلاً بالغزالي لا تشكّك بصحّة المبدأ العام.

القسم الرابع: في الأسباب المظهرة للأحكام

مقطع ٦٧ [هذا القسم يتضمّن...] بخصوص تعريف السبب وتمييزه من العلّة، انظر المقدمّة، الفصل الثاني.

مقطع ٦٨ [اعلم أنّ هذا يطلق...] يتعلّق الأمر هنا بالعلامة الدالة على لزوم تحقيق الحكم. خلافاً للعلّة، إنّ السبب اعتباطي يضعه الشرع ويدلّ على ضرورة تحقيق الحكم، وليس حقيقيّا طبيعيّا يقتضي النتيجة (في حين أن الأمر غير ذلك في **رسالة ما بعد الطبيعة**، حيث على سبيل المثال «سبب» و«علّة» مرادفان؛ انظر: **رسالة ما بعد الطبيعة**، تحقيق جِهامي، ص ٥٥). أما الغزالي، فهو يطرح مصطلح «العلّة العقلية» كنقيض للسبب عبر إيراده مثل حدّ الزنى، وذلك في قوله (**المستصفى**، المجلد الأول، ص ١٧٦، السطرين ١٥-١٦):

> لأن الزنا لا يوجبُ الرجْمَ لذاتِهِ وعينِهِ بخلاف العلل العقلية، وإنما صار موجباً بجعل الشرع إياه موجِباً.

[والقول في تفصيل الأحوال...] يحيل إلى القسم المخصّص لإرساء العلّة الشرعية واستنباطها (انظر المقاطع ٢٦٩ - ٢٧١).

مقطع ٦٩ [اعلم أن هذا يطلَق...] هذا هو الظهور الأول لتناقض يظهر بين الفقهاء والمتكلّمين. يعطي الغزالي مثالاً ثانياً عن التناقض بين هذَيْن الفريقَيْن عندما يتطرّق إلى موضوع ملائمة صِحَّة الصلاة: فإنقاذ غريق خلال الصلاة لا يبطلها بحسب المتكلّمين، وذلك خلافاً لما يقول به الفقهاء.

مقطع ٧٠ [وأمّا في العقود...] من شاء الحصول على توضيح لهذا التمييز الحنفي بين الفاسِد والباطل، يستطيع العودة إلى: Johansen, «Casuistery: Between legal concept and social praxis», 143 -146, 149*sq*.

مقطع ٧٣ [وفي المسافر والمريض مذهبان غير هذا...] بالنسبة إلى الظاهريّة الذين لا يجوّزون الحذف، فإن الواجب يتعلّق فقط بالأيام التالية. في **بداية المجتهد**، يقِرّ لهم ابن رشد بوجوب أن تؤخذ الآيات في المبدأ بمعناها الحقيقي إلى حين ثبوت العكس (انظر: **بداية المجتهد**، تحقيق معوّض وعبد الموجود، المجلد الأول، ص ٤٣٩).

[والثاني مذهب الكَرْخي...] نلفت هنا إلى أن أبا حنيفة والشافعي يجيزان أداء الزكاة قبل نهاية العام لأنهما ينظران إليها بوصفها واجباً حِيال المعدومين المعوزين. في المقابل، إنّ مالك يحظِّر هذا، أسوة بالصلاة: إذ عندما يتعلّق الأمر بالعبادات، فليس هناك سعة لأدائها خارج المهل المحدّدة (انظر: **بداية المجتهد**، تحقيق معوّض وعبد الموجود، المجلد الأول، ص ٤٠٥).

مقطع ٧٥ [اعلم أن العزم في الشرع...] تحدّ الرخصة بوجود سبب يجعل من الفعل فعلاً محرّماً. فالتيمُّم على سبيل المثال، لا يدخل في هذه الحالة، بما أن لا وسيلة أخرى للإنسان يفيد منها للوضوء في غياب الماء. أما شرب الخمر منعاً للاختناق، والاقتتات من المَيْتَة للبقاء على قيد الحياة فهما رُخْصَة بما أنّه توجد نظرياً إمكانية أخرى للمكلّف. يصبح الاقتتات من الميتة مجازاً عندما تدعو إليه الحاجة (بموجب الآية ١١٥ من سورة النحل): وبحسب مالك، حتى الشبع، وبحسب الشافعي وأبي حنيفة، بما يكفي للبقاء على قيد الحياة (انظر: **بداية المجتهد**، تحقيق معوّض وعبد الموجود، المجلد الأول، ص ٤٣٩).

القول في الجزء الثاني من هذا الكتاب: في أصول الأحكام

مقطع ٧٧ [وهو يتضمّن النظر...] يحدّد هذا القسم المدوّنة الفقهية ويرسي أسس استخدامها. كما أنه يطرح الإشكاليات المرتبطة بصدقية القرآن، وبخاصة السُّنَّة، ويؤسس شرعية اللجوء إلى الإجماع. إن المعنى المجازي للأصل الرابع يتأتّى من كونه لا يعدّ أصلاً ينتج أحكاماً ولكن عملية تسمح بعدم وضع أحكام إضافيّة.

[وننظر أولاً...] تعلن هذه الجملة عن مخطّط القسم الأول: المسألة الكلامية لحدّ

الكتاب (مقطع ٨٧)، مجموع القضايا التي تحدّد أُطره وتشكّله (المقاطع ٧٩ - ٨١)، عرض عام، غير تقني بعد، للعبارات الواردة فيه وللإشكاليات المطروحة بشأنها. لن تلقى الأحكام معالجة، فهذا المقطع الأخير (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ٢٠٤، الأسطر ٧ - ١٧) ما هو في الحقيقة إلا تلخيص لما سيشكّل غرضاً لعرض مفصَّل في القسم الثالث.

الأصل الأول: القرآن

مقطع ٧٨ [فأما ما يحصره...] الحدّ مأخوذ عن **المستصفى** (المجلد الأول، ص ١٩٠، سطر ١٧) ويفترض مسبقاً الحدّ الأشعري للكلام على العموم بوصفه «معنىً قائماً بالنفس»، وليس بوصفه أحرفاً وأصواتاً. إن قدم كلام الله مذهب أنموذجي في الأشعرية وأهل السنة على العموم. ولقد كانت الموضوع الأساسي للجدال خلال المحنة بين المعتزلة المؤيدين لخَلْق القرآن وخصومهم. وبناء على ما يلفت إليه ابن رشد، فإن الإشكالية كلامية مَحض، بحيث تجيز إرساء الأصل قبل مسألة الصدقِيّة، في واحدة من صفات الله.

مقطع ٧٩ [فأما ما يحصره...] الحدّ مأخوذ عن **المستصفى** (المجلد الأول، ص ١٩٣، سطر ١). إذ تحيل القراءات السبع، في إيحاء إلى حديث نبوي، إلى اختلافات للنصّ القرآني حُفِظَتْ بعد الفراغ من جمع القرآن في عهد الخليفة عثمان بن عفّان. يؤسس التواتر صدقية جملة النصّ القرآني المنقول وجزءاً من السُّنَّة. وهو يُقصي كذلك كل إضافة أحادِيّة النقل. تاريخياً، جُعِلَ هذا التواتر لجُملة القرآن ممكناً بسبب إحساس الصحابة المفرط بواجب نقل النصّ وبإدراكهم لأهمية النقل الصحيح منذ عصر النبي.

مقطع ٨٠ [ولهذا ما كانت الزيادات...] إن الزيادات الأحادية النقل في حالة القرآن، ليست مأخوذة في الحسبان، وذلك خلافاً للسُّنة، حيث الآحاد تستطيع أن تكون مصدراً للعمل («العمل بهم») حتى ولو لم تكن ملائمة للمسائل النظرية بسبب درجتها المعرفية (انظر المقطعين ١٠٢ - ١٠٤). يتوقف الاختلاف إذن على إحساس الصحابة المفرط

بواجب نقل القرآن نقلاً صحيحاً، المذكور في المقطع السابق والمرتَقَى به إلى درجة يقلّص معها، إن جاز القول، الوضع المعرفي للآحاد القرآنية. ولكن ثمّة استثناء ملحوظ، إذ كان أبو حنيفة يقبل بالآحاد القرآنية كأساس للفعل. فمثل التتابع في الكفّارة مأخوذ عن **المستصفى** (المجلد الأول، ص ١٩٤، السطران ٢-٣) وهو يتعلّق بالقرآن [المائدة، ٨٩]: ﴿فَصِيَامُ ثَلَـٰثَةِ أَيَّامٍ﴾ وهذه آية كان ابن مسعود (المتوفَّى سنة ٣٢هـ/ ٦٥٣م)، وهو صحابي و«قارئ» مشهور للقرآن، يضيف إليها لفظ «متتابعات». هذا التخصيص للصيام اعتبره أبو حنيفة واجباً، بالتماثل مع أي خبر أحادي النقل (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ١٩٤، السطرين ٦-٧). في الواقع، يتميّز الحنفيون بتساهل في ما يخصّ الشروط الشكلية لصدقية المدونة الفقهية، تساهل يجد له ما يوازيه في الصرامة عندما يتعلّق الأمر بالشروط المادية للاجتهاد (انظر: Zysow, *The Economy*, p. 23).

[وليست هذه متنزّلة منزلة...] يعتبر الاعتراض المأخوذ عن **المستصفى**، مجموع الجمل المنقولة بلا هذه الزيادات كشواهد تنقض، كونها لا تذكرها، هذه الزيادة، وذلك خلافاً لآحاد السُّنَّة. انظر المقطع ١٣١، وفيه عملية عقلية مشابهة في موضوع السُّنَّة. إن صياغة الحجّة أكثر وضوحاً مما هي عليه في **المستصفى** (المجلد الأول، ص ١٩٤، سطر ٨: «وهذا ضعيف، لأن خبر الواحد لا دليل على كذبه، وهو (أي أبو حنيفة) إن جعله من القرآن فهو خطأ قطعاً». ويطرح الأشقر في الحاشية حذف «لا» ضنّاً بوضوح المعنى وصِحَّته (**المستصفى**، المجلد الأول، ص ١٩٤، حاشية ٢). غير أن تفسير ابن رشد يعزّز الدرس الذي تعطيه مخطوطات **المستصفى** (وطبعة جَدّة، تحقيق حافظ، المجلد الثاني، ص ١٢).

[وإذا لم تجعل هذه الزيادات من القرآن...] يترجّح الوضع المعرفي لهذه الزيادات بين الآحاد ومذهب الصحابة، أو «قول الصحابة»، وهو نوع من تفسير للنصّ وليس أصلاً من أصول الشريعة (انظر المقطع ١٧٢). وبالتالي، فإن هذه الزيادات لا تستطيع أن تكون مصدراً للعمل (أي «العمل به»).

مقطع ٨١: أعمد هنا إلى إدخال تعديل طفيف بحيث أستبدل جملة «لم يصرّح»

بجملة «قد صرّح» ضماناً لتماسك الحجّة. في الواقع، يَعْزُم الشافعي، وهو الذي يرى أن البسملة تشكل جزءاً من القرآن، على نقض التشابه بين مرتبة هذه الصياغة ومرتبة «التعوّذ» و«القنوت»، التي قد تجعل منها صياغة خارجة على القرآن وملفوظة خلال تلاوة النصّ. لذا، فإنه يزعم بأنه لو كان هذا التشابه صائباً لقيل لنا بوضوح إن البسملة لا تشكّل جزءاً من القرآن، كما هي الحال بالنسبة إلى «التعوّذ» و«القنوت» اللذين قيل فيهما صراحةً إنهما لا يشكلان جزءاً من القرآن. غير أن الحجة أوضح في **المستصفى** (المجلد الأول، ص ١٩٦ سطر ١١ - ١٣)، حيث يقول الغزالي:

> لو لم يكن (والمقصود البسملة) لوجب على الرسول صلّى الله عليه وسلم التصريح بأنه ليس من القرآن، وإشاعة ذلك على وجه يقطع الشكّ كما في التّعوذِ والتشهّد.

إذن من خلال استهلال حجّته بعبارة «وليس كذلك»، يضع ابن رشد في المقابلة البسملة التي لم يقُل فيها صراحة إنها لا تشكل جزءاً من القرآن، والتعوّذ والقنوت اللذين قيل فيهما صراحة إنهما لا يشكلان جزءاً من القرآن.

[ولهذا قطع القاضي...] توجد البسملة في صلب نصّ سورة النمل (النمل، ٣٠). وهي تشكّل العبارة الاستهلالية للكتاب الذي أرسله سليمان إلى ملكة سبأ. وبالإضافة إلى ذلك، فإنها موجودة في مستهلّ كل سورة (باستثناء سورة التوبة) حيث منزلتها مُتَنازع فيها. وفي أية حال، فإنَّ هذا الشكّ يجد له ما يعكسه في ممارسة نسّاخ القرون الأولى، ومن بينهم مَن لا يفصلها عن تكملة النص، في حين يُفْرِد لها آخرون السطر الأول الاستهلالي أو يخطّونها بحبر أحمر اللون بحيث يميّزونها عن السياق (انظر: Déroche, «*Basmala*», in Dictionnaire du Coran, p. 119). وإذ يرتكز على الشّكّ والاختلاف في الرأي في هذا الموضوع، يعمد الباقِلاني إلى إقصائها عن النصّ القرآني. وهو، في هذا الصدد، يخطّئ الشّافعي، ولكن بما أن الأمر اجتهادي، فإنه لا يكفّره.

[وللشّافعي أن يتمسّك...] يبدو أن الحجّة المستقاة من موقف الشّافعي (المتوفّى سنة ٢٠٤هـ/ ٨٢٠م) ترتكز على تكرار منتظم للصيغة التي تعتَبر قرينة مؤاتية لإدماجها في النصّ

القرآني (ومن شاء التبحّر في مفهوم القرينة هذا الذي يرتقي بالدرجة المعرفيّة لقضية ما، له العودة إلى المقطع ١١٤). فهذا يجيز له نقض التشابه بين البسملة من جهة والتعوّذ والقنوت من جهة أخرى. ويعمل ابن رشد على استعادة هذا الجدل بشأن البسملة في **بداية المجتهد** (تحقيق معوّض وعبد الموجود، المجلد الأول، ص ١٧٥)؛ وفي الترجمة الإنكليزية التي اضطلع بها نِيازي (Nyazee, I, 137-38)، ثمّة إلماح إلى موقف الغزالي وهو بلا شكّ مستخرج من هذا المقطع من **المستصفى**. انظر أيضاً: Brunschvig, «Averrèos juriste», 55.

[والشافعي إنما أوجب...] بمعزل عن المسألة النظرية في معرفة ما إذا كانت البسملة تشكّل جزءاً من النص القرآني أم لا، فإن واجب تلاوتها وقت الصلاة، بناء على ما يزعمه الشّافعي، يرتكز على «أخبار صحيحة صريحة» (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ١٩٩، السطر ١). وهذا يمثّل مرة إضافية على التمايز المعرفي الذي يفصل العلم عن العمل. إن هذه الحجّة تلقى لها ما يعارضها لدى الأشقر في الحاشية (انظر عينه، حاشية ١)، ولكنها تجد لها تأكيداً لدى حافظ في الحواشي التي يضعها لطبعته (المجلد الثاني، ص ٢٢، حاشية ٤). أخيراً، ترد الأخبار المؤيدة أو المعارضة لهذا الواجب في **بداية المجتهد**، تحقيق معوّض وعبد الموجود، المجلد الأول، ص ١٧٤.

مقطع ٨٢ [وأما النظر في ألفاظه...] لقي وجود بعض الألفاظ المجازية في القرآن اعتراضاً من قبل بعض المفكرين، ومنهم ابن تيميّة (المتوفّى سنة ٧٢٨هـ/ ١٣٢٨م)، وأبو إسحاق الإسفراييني (المتوفّى سنة ٤١٨هـ/ ١٠٢٧م)، وقبلهما لدى الرافِضيّة (انظر: Weiss, *The Search*, p. 165; Hallaq, A History, p. 43). ومن جهته، يذكر الغزالي قرابة عشر آيات يسند إليها برهانه عن وجود ألفاظ مجازيّة. أما ابن رشد، فإنه يستنتج وجودها في القرآن من وجودها في اللغة العربية وعلى نحو أشمل، في اللغات جميعها. غير أن المسألتين مختلفتان وإنكار الألفاظ المَجازية في القرآن، يأخذ على العموم شكل المسألة الكلامية

المرتبطة باستحالة أن يقوم الله بالكذب، كما أنها مستقلة عن المسألة اللغوية الملاءِمة لوجود تلك الألفاظ في اللغة العربية (انظر: Weiss, *The Search*, p. 165).

مقطع ٨٣ [وأما ما نفى بعضهم...] هذه مسألة أخرى كانت موضع نقاش لدى الأصوليين. يتماثل ابن رشد بموقف الغزالي الذي يعطي مثالاً عن الألفاظ المُتَنازَع فيها مستخدماً لفظ «مِشْكاة»، وهو هندي الأصل، ولفظ «استبرق»، وهو فارسي الأصل. ويمثّل الباقِلاني موقف الذين يرفضون القَبول بوجود كلمات عجميّة في القرآن. يقول الغزالي في **المستصفى** (المجلد الأول، ص ٢٠١، الأسطر ٢ – ٥):

> وقد تكلّف القاضي إلحاق هذه الكلمات بالعربية وبيَّن أوزانها، وقال: كل كلمة في القرآن استعملها أهلُ لغةٍ أخرى، فيكون أصلها عربيّاً، وإنما غيّرها غيرهم تغييراً ما، كما غيّر العبرانيون، فقالوا للإله: لاهوتا، وللناس: ناسوتا.

ثم يقوم الغزالي بمشابهة بين هذه الكلمات والشعر الفارسي، الذي ينطوي على كلمات عربية مع الإبقاء على فارسيّته، بما أنَّ هذه الكلمات «متداولة في لسان الفرس».

مقطع ٨٤ [وفي ألفاظه مُحْكَم ومُتَشَابَه...] لا يتمتع هذا التقسيم الأول للألفاظ بأي طابع تقنيّ، خلافاً لتلك التي سيرد ذكرها في القسم الثالث (انظر المقطع ١٧٩ ولواحقه). يتعلّق الإيحاء القرآني للآية الشهيرة الذاتِيّة الإحالة الواردة في القرآن (آل عمران، ٧) والتي تطرح مسألة النهج التفسيري للنصّ والتي استخرج منها هذَيْن المصطلحَيْن. ومن المُبين الإشارة إلى أن التفسيرات التي يضطلع بها الغزالي تقصي المحاولات التفسيرية التي يمكن لها أن تبدو بدائيّة وسابقة لأي استخدام تقني، عبر إبدالها بمعنى أكثر تقنية يقترب من مصطلحات أصول الفقه كالنص واللفظ المشترك. وتعود هذه القراءة للآية إلى الشّافعي والطبري (انظر: Chaumont, «Versets clairs et ambigus», *in* Dictionnaire du Coran, p. 904).

[وقد اختلف الناس في المُتَشابَه...] ثمّة محاولات تفسيرية ثلاث ترد في **المستصفى**:

الألفاظ المتشابهة هي الأحرف الماثلة في مستهل بعض السّوَر (انظر أدناه)؛ والألفاظ يستأثر الله بها، من باب الإلماح إلى قراءة تستكمل آية آل عمران ٧، واضعة علامة الوقف بعد لفظ «الله» (انظر: **فصل المقال**، ص ١٢١، مقطع ٢٣، وص ١٢٧، مقطع ٢٨، وص ١٩٢، حاشية ٥٧)؛ والقصص والحكم، بالتناقض مع آيات ذات طبيعة أخروِيّة وفقهية («الوعد والوعيد والحلال والحرام»).

[والأَوْلى أن يُظَنّ أن الألفاظ...] إن التفسيرَيْن الأولَيْن الوارِدَيْن يلتحقان بالقسم التقني للألفاظ بموجب قدرتها على الدلالة ويغطّيانه. في الحالة لأولى، يعني لفظ «متشابه» اللفظ المجمل (انظر مقطع ١٧٩)، وفي الحالة الثانية، يمكن أن يدل على اللفظ الظاهِر الذي ينبغي تأويله لإزالة كل تناقض. ولقد شكلت الحروف في أوائل السور موضع العديد من الاجتهادات، منها ما هو مذكور في **المستصفى**، كمثل: عناوين بعض السُّوَر المجموعة لاستدعاء العرب بألفاظ تتنافى وعرفهم، أو المحيلة إلى الأبجديّة بجملتها («كنايَةً عن سائِر حروف المعجَم»)، وذلك للدلالة على أن القرآن يتوجّه إلى العرب بلغتهم الخاصة. ومن شاء مراجعة الملف والاطلاع على تفسير كوديكولوجي للرموز (إذ ثمّة من يزعم أن هذه الحروف هي بقايا ترقيم قديم لصحائف حَوَت أجزاءً من القرآن)، فلينظره في Déroche, «Lettres isolées», *in Dictionnaire du Coran,* pp. 479 -482.

الأصل الثاني: السُّنَّة

مقطع ٨٥ [وقول رسول الله...] يطرح هذا المقطع الافتتاحي مباشرة إشكالية الصدقِيّة التي يثيرها هذا الأصل الثاني الذي سيلقى له معالجة مستفيضة في هذا القسم. يرتكز صدق النبيّ على المعجزة، التي سُبِق إلى مقاربتها في المقطع ١٩، والتي لا تنطوي في أية حال في أصول الفقه. فقوله «حجّة بنفسه» بالنسبة إلى مَنْ سمعه سمعاً مباشراً. في المقابل، وانطلاقاً من مقدمة المخبرين الناقلين لأقواله، تُطْرَح الإشكالية التي تثيرها صِدْقِيّة هؤلاء. وتأخذ هذه الإشكالية لها شكل السّعي إلى إرساء معرفي للحقائق التاريخية (انظر المقاطع ٩٤ – ٩٩) وشكل تسويغ اللجوء إلى أقوال ذات صدقِيّة ضعيفة (انظر المقاطع ١٠٠ – ١٠٦).

مقطع ٨٦ [وهي مراتِب...] تشكل المقاطع ٨٦ - ٩٢ دراسة ألسنية للإسناد؛ وهي تهدف إلى تصنيف محتوياته بموجب مرتبته المعرفية. لا تنطوي هذه المرتبة الأولى إلّا على نصوص.

مقطع ٨٧ [المرتبة الثانية: ...] المخاطَب المتلقّي للخبر مبعَد والمرتبة باتت أضعف. غير أن مجاورة النبي قرينة حال قادرة على الارتقاء بالمرتبة المعرفية لهذه الأخبار.

مقطع ٨٨ [المرتبة الثالثة: ...] تنطوي هذه الصياغة على غامضتَيْن لهما طبيعة مختلفة. فالأولى هي عينها الماثلة في المرتبة الثانية (أي «كما في قوله قالَ «»). وهي تَمَسّ مباشرة صدقِيّة النقل («في سمعه»). أما الثانية، فمنوطة بفهم المخاطَب («وفي فهمه»). وبالفعل، فإن لفظَيّ «أمر» و«نهى» هما صياغتان تنتميان إلى الأوامر والنواهي مشكّلتان بالتالي غرضاً للتأويل، بما أن صيغة الأمر تطرح إشكالاً (انظر المقاطع ٢٤٣ - ٢٥٥).

[ولذلك رأى داود...] يقول الغزالي فقط: «بعض الظاهر». داود بن علي بن خلف الأصفهاني (المتوفّى سنة ٢٧٠هـ/ ٨٨٤م) هو مؤسس مذهب الظاهرِيّة. ويعود هذا الحرص الشديد إلى إرادة المذهب الظاهري في إقصاء كل ما لم تكن صدقيته مثبَتَة يقينياً. ومن شأن الجواب أن يضع في المقدمة عدم قابلية العرب للخطأ اللغوي: ذلك أن إشكالية فهم الألفاظ لم تطرح إلا مؤخراً ولا عِلّة لوجودها عندما يتعلّق الأمر بالصحابة، الذين يشكلون الحجة اللغوية في حال الخلاف. ومما لا شك فيه أن هذا الجواب يجعل من صيغة الأمر (الذي سبقت مقاربته في المقاطع ٢٤٣ - ٢٤٥)، إشكالية لغوية وليس إشكالية فقهية. ومن هذا المنظور، لا يستلزم فهم «الأمر» و«الواجب» القابع خلف قول ما إلا مهارات لغوية.

مقطع ٨٩ [وأنا أرى أنّ تصحيح الألفاظ...] من وجهة النظر المنهجية، يُعَدّ هذا القول استطراداً يتطرّق فيه ابن رشد إلى إشكالية نقل المعجم الخاص بلغة ما. ذلك أن جملة «عندما لم يكن من أهل ذلك اللسان» تخطّ حدّاً تاريخياً بين العرب الذين عاشوا في حِقْبة النبي وأولئك الذين عاصروا الحِقَب التالية. فأهل اللسان لا تعني جملة الناطقين باللغة العربية في

كل الحِقب، بل فقط في تلك الحِقبة المحدّدة بعينها. ومن هنا فإن طرح إشكالية نقل مخزون من الألفاظ من جيل إلى آخر، بهذه الطريقة، يفترض رؤية خاصة باللغة التي تتخالط نوعاً ما مع منظومتها المُعْجَمية. في هذا الصدد، انظر الملاحظة التي أوردها وِسّ قائلاً: «كانت اللغة في الأساس نظاماً من العلاقات المرسِيّة عرفياً بين الأصوات المنطوقة والمعاني التي بقيت على حالها ثابتة على امتداد الزمن - أي بكلام آخر، منظومة معجمية متماسكة وثابتة» (انظر: .(Weiss, *The Search*, p. 117

[إما باستقراء كلامهم...] إن النهجَيْن المذكورَيْن يغطّيان مناهج نقل الأخبار النبويّة، وبشكل أعَمّ، كل نوع من أنواع المعطيات التاريخية.

[وأمّا هل يشترط في نقل اللغة...] لا وجود لهذا الجدل في **المستصفى**. ذلك أن الملاحظة الواردة في آخر المقطع التي تعيد تأهيل مرتبة الآحاد بالنسبة إلى نقل اللغة تسمح بالافتراض بأن الوضع المعرفي للغة العربية، من وجهة النظر هذه، ينبغي تقريبه من وضع الأخبار النبوِيّة: ومن هنا، غالبيةٌ من المعطيات المنقولة بوساطة الآحاد وأقليةٌ تشكل غرضاً للتواتر (انظر المقطع ١٠٣).

مقطع ٩٠ [المرتبة الرابعة...] يعود الغموض الإضافي إلى غياب صريح للمخاطِب، الذي يمكن له أن يكون شخصاً آخر غير النبي. يتكلم الغزالي على «الأئِمَّة والعلماء» (**المستصفى**، المجلد الأول، ص ٢٤٩، سطر ٧) عوض الكلام على «الأئمة والأمراء».

مقطع ٩١ [المرتبة الخامسة: ...] يعود ضعف هذه المرتبة إلى غموض إضافي مرتبط بمسألة الإقرار على قول أورده النبي (انظر مقطع ٢٧٦).

مقطع ٩٣ [والآن فقد بقي تبيين...] تعلن هذه الجملة عن بدء القسم الأكثر أهمية والأكثر جِدَّة وابتكارية بلا شك من بين كل أقسام **المختصر**، سواء من حيث الطريقة المعتمدة في عرض الإشكالية أو من حيث الحلّ المقترح لها، والمرتبط بالإشكاليات التي تطرحها

مسألة الشهادة وصدقِيّة الحقائق التاريخية. إن المعالجات المسهبَة التي يخصّصها ابن رشد لهذه الإشكالية بعينها في **مختصر الخطابة** والتي يستلهمها مباشرة من هذه الصفحات في **المستصفى** هي في أية حال مؤشر على أهمية هذه المسألة بالنسبة إليه.

إن لفظَيّ «خَبر الآحاد» و«خَبر الواحد» لا يعنيان بالضرورة أنّ الخبر منقول بوساطة سلسلة واحدة من المسندين بل يعنيان أنّ الخبر، خلافاً للتواتر، لا يفيد باليقين وإن كان هذا اللفظ، في بعض المواضع، يقتضي أن يؤخذ بمعناه الحقيقي (كما هي الحال في المقطعَيْن ٩٠ و١٠٠).

مقطع ٩٤ [فنقول إن التواتر...] لا يجد حدّ التواتر ما يوازيه في **المستصفى**. فالشروط الثلاثة المنصوص عليها في هذا المصنّف والتي سنعمل على تفسيرها بوضوح في المقاطع التالية تحدّ من جانبها هذا النمط من المعرفة: (أ) فعبارة «في أمورٍ مّا»، تحدد حقله، وتحيط بأنواع المعطيات التي يمكن نقلها بالتواتر، فتموضعه بالنسبة إلى القياس والحِسّ المباشر (مقطع ٩٤)؛ (ب) وعبارة «عند أحوالٍ مّا» تضع المقاييس الخارجية لصِحّة هذا النمط من المعرفة في سياق الجدل الأصولي بشأن عدد المخبرين الضروريين (مقطع ٩٥)؛ (ج) أما عبارة «من غير أن ندري» فهي تحيط بالطبيعة المعرفية لهذه المعرفة في سياق الجدل بشأن الطابع «الضروري» أو «المكتَسَب» للتواتر (المقطعي ٩٦-٩٧).

[وإنّما قلنا في أمور ما...] إن التقليص الأول الذي أتى به ابن رشد يقصُر الأخبار المنقولة على الأشياء المحسوسة، باستثناء الأشياء المعقولة. ونحن نجده في **المستصفى** (المجلد الأول، ٢٥٤، السطرين ١٥-١٦) كالآتي:

> إذ لو أخبرَنا أهل بغداد عن حدوث العالم، وعن صدق بعض الأنبياء، لم يحصل لنا العلم.

[أو مما شأن مناسبه...] يستتبع إقصاء المعطيات المعقولة بمسرد بالمعطيات المحسوسة المرشّحة للنقل، ويأخذ له شكل تقسيم نمطي ثلاثي للأمور، حيث نميّز: (أ) ما كان وجوده مستحيلاً؛ (ب) ما كان وجوده ممكناً؛ و(ج) ما كان وجوده واقعاً فعليّاً. وحده

هذا الصنف الأخير هو القابل لأن يكون معروفاً بالتواتر. أما الصنف (أ)، فإنه يلغي الوقائع ذات البنية الحسّيّة التي لا وجود لها إلا وجوداً عقلياً. وبالنسبة إلى المثل المتعلق بـ «عَنْز أيّل» الذي يظهر في حدّ مفهوم الشيء، فانظر المقطع ٢٥٨. إن هذا التحديد الدقيق ضروري هنا، بالنظر إلى أننا نواجه عملية عقلية تتمايز بحقّ عن الإحساس المباشر بغياب الشيء المُتَمثّل. بل إن تصوّر «المناسب» للشيء هو شرط التواتر الذي، من دون ذلك، يصبح إحساساً مباشراً. ومن جهته، يلغي الصنف (ب) المعطيات الممكنة الوجود. ينبغي هنا فهم الإمكانية بالمعنى الزمني (أي «فيما شأنه أن يُحَسَّ بعد») الذي تكتنف عليه المعطيات المستقبلية التي لم تحدث بعد. وحده الصنف (ج) هو الذي بإمكانه أن يشكل غرضاً للتواتر. إنه يتضمن إذاً المعطيات الحسّية الخاصة بالماضي، والتي لم نشهدها، ونعني بها الأحداث التاريخية، والمعطيات الخاصة بالحاضر (كمثل الأخبار الجغرافية بالمعنى العام كما تتبدّى في الرحلات، مثل وجود مكّة أو الفيل). إن التقييد الذي تفيد به جملة «ممّا لم نحسّه بعد»، وهذا شرط يتحقق بموجبه فهم للمعرفة بوساطة الشهادة، لا يسعه أن يتعلّق إلا بالمعطيات الخاصة بالحاضر، بما أن الأخبار التاريخية تعصى بالضرورة على الأحاسيس.

[لأن ما أحسسناه...] هذا تقييد جديد يفصح بوضوح عن معنى الأول. فالمعرفة الحسّيّة لأمر ما أو إدراكها العقلي لا تجعل من التواتر أمراً مستحيلاً – كما هي الحال بالنسبة إلى المعطيات المستقبلية – بل فائضاً لا طائل تحته، بما أنّ المرتبة المعرفية لهذين النهجَيْن أعلى من مرتبة التواتر، بناء على ما تشير إليه خاتمة المقطع حيث يقال إن المعطيات الحسّيّة أسوة بالقياس تصحّح استنتاجات التواتر: فإما أن تثبِت هذه الاستنتاجات وإما أن تدحضها. وفي هذه الحالة الأخيرة، ما من تصديق للشهادة يحصل. أما توسيع التواتر بحيث يشمل المعطيات التي لا سعة لنا على استنتاجها بالقياس، فيبدو أنه يتناقض والحدّ الوارد في مستهل المقطع، وهو الحدّ الذي قصر الشهادة على المعطيات الحسّية. إن الإلماح إلى حدوث العالم، الذي يسعنا معرفته بطريقتَيْن، أي بالتواتر أو عقلياً، فإنه يوسّع دائرة المتواترات بحيث تشمل المعطيات المُتَضَمَّنَة في نصّ يشكّل حجّة.

إن مثل حدوث العالم الذي يعود إلى البروز بقلم مَنْ يناصر قِدم العالم بالجذرية التي

يناصره بها ابن رشد، لأمر فيه ما يدعو إلى العجب. فأمام النصّ الموازي لهذا الذي نفسِّره هنا والمقتطف من **مختصر الخطابة** (انظر أعلاه، ص٢٥)، نستطيع أن نقرأه بوصفه يعبّر عن وجهة نظر المتكلّمين؛ كما يسعنا أن نحاول شرح وجوده في النص، بالسياق الديني أو بالضرورة التي تقتضي تكييف الخطاب بما يسمح التوجه به إلى العموم المعني به، في رؤية تقسِم مدوّنة ابن رشد بين قسم باطني وآخر ظاهري. غير أن هذا يناقض من جهة الشرح المسهب الذي اضطلع به ابن رشد في **فصل المقال**، وهي فتوى عامة حيث لا يتناقض في أي حال من الأحوال ومواقف الفلاسفة بشأن قدم العالم؛ ومن جهة ثانية، نجد المثل عينه في **جوامع المنطق**، وهو نصّ تقنيّ للغاية لا إمكانية لإدراجه بين المصنّفات الظاهرية، أي السهلة الإدراك من قبل العامّة.

مقطع ٩٥ [وقولنا وعند أحوال مّا...] يتطرّق هذا المقتطف إلى إشكالية المعايير الشكلية الخاصة بالشهادات، تماماً كما هي مطروحة في أدبيّات أصول الفقه. فهو يتبع، بخطوطه العريضة، نصّ الغزالي، ولكنه يمتاز عنه بأسلوبه الفلسفي الأكثر شمولية، الذي يعطي تماسكاً سردياً لهذا البحث عن المعايير الشكلية، بلا ذكر أسماء أو جماعات. ولذا فإننا نجده على نحو مشابه تقريباً في **مختصر الخطابة**، وبوسعنا افتراض وجود تأثير أسلوبي لهذا المصنّف الأخير، المحبّر في الحِقبة عينها، على هذا المقتطف بالتحديد. وأياً كان الأمر، فإن هذا الأسلوب يعطي استنتاج وُجودِ نقصٍ في اليقين في بعض الحالات، شَكَّلَ تجربة تفرِض نفسها على الفرد أو الجماعة، عقِب مواجهتهم بجملة من الشهادات ذات الدرجة المعرفية المتغيّرة. وإذ يفعل ذلك، يزيل الطابع الجدلي للمسألة، التي تتخذ شكل الركيزة للسّنّة في مواجهة شرائع أخرى تنافسها، أكانت خارجية، كما هي حال اليهودية أو المسيحية، أو باطنية كما هي الحال بالنسبة إلى الشيعة وغيرهم من الجماعات. ونجد كذلك في **المستصفى** (المجلد الأول، ص ٢٥٤، سطر ١٩ - ص ٢٥٥، سطر ٨)، حيث يكتب الغزالي قائلاً:

الشرط الثالث: أن يستوي طرفاه وواسِطَتُهُ في هذه الصفات، وفي كمال العَدَد،

فإذا نَقَلَ الخلف عن السلف، وتوالت الأعصار، ولم تكن الشروط قائمة في كل عصرٍ، لم يحصل العلم بصدقهم، لأن خبر أهلِ كل عصرٍ خبرٌ مستقل بنفسه، فلا بدّ فيه من الشروط. ولأجل ذلك لم يحصل لنا العلم بصدق اليهود، مع كثرتهم، في نقلهم عن موسى - صلوات الله عليه - تكذيبَ كلِّ ناسخ لشريعته، ولا بصدق الشيعةِ والعباسيةِ والبكرية في نقل النصّ على إمامة عليٍّ، أو العباس، أو أبي بكر، رضي الله عنهم، وإن كثر عدد الناقلين في هذه الأعصار القريبة، لأن بعضَ هذا وضَعَهُ الآحاد أوّلاً، ثم أفشوه، ثم كثر الناقلون في عصره وبعده. والشرطُ إنما حَصَل في بعض الأعصار. فلم تَسْتَوِ فيه الأعصار، ولذلك لم يحصل التصديق، بخلاف وجود عيسى عليه السلام، وتحدِّيهِ بالنبوّة، ووجود أبي بكر وعليّ رضي الله عنهما، وانتصابهما للإمامة، فإن كل ذلك لما تَسَاوَتْ فيه الأطراف والواسطة، حَصَلَ لنا علم ضروريّ لا نقدر على تشكيكِ أنفسنا فيه، ونقدر على التشكيك فيما نقلوه عن موسى وعيسى عليهما السلام، وفي نصّ الإمامة.

في إطار هذا الجدل الديني، اشترط بعض المفكّرين انتماء المخبرين إلى الإسلام لضمان صِحّة التواتر. ينكر الشيرازي على سبيل المثال هذه العملية العقلية، زاعماً بأن الخبر الخاص بصَلْب عيسى غير صحيح لأنه لا يتطابق ومعايير التواتر، وليس لأنّ نقله جاء على لسان مَنْ كانوا من غير المسلمين. فركيزة التواتر طبيعية (أي «من طريق العادة والوجود») وليست شرعية، كما هي الحال بالنسبة إلى الإجماع على سبيل المثال (انظر: الشيرازي، شرح اللُّمَع، تحقيق تركي، ص ٥٧٢-٥٧٣ ، المقاطع ٦٥٩-٦٦١). وهذا شرط يسارع الغزالي إلى إقصائه في **المستصفى** (المجلد الأول، ص ٢٦٣، الأسطر ١٣ - ١٥).

[ولذلك رامَ قوم لمّا شعروا...] ترسي «ولذلك» رابطاً سببيّاً بين غياب اليقين في بعض الحالات والبحث عن معايير شكلية لإرسائه. يتعلق الأمر إذن ببحث سابق عن الأسباب التي تضمن اليقين. تاريخياً، وبناء على ما يلفتنا إليه المقطع، أخذ البحث شكل بحث عن العدد الأدنى للمخبرين. كان الموقف الأول لا يزال يتمسّك بإيجاد عدد. ثمّة بضعة أمثلة على

ذلك، نجدها متوافرة في **المستصفى**: أربعون شخصاً بالتماثل مع عدد الأشخاص المطلوب وجودهم لضمان صحة صلاة الجمعة؛ سبعون بالتماثل مع أتباع موسى (الأعراف، ١٥٥)؛ ثلاث مئة وثلاثون أي عدد الصحابة يوم غزوة بدر (**المستصفى**، المجلد الأول، ص ٢٦٠، الأسطر ٥ – ٨). بالنسبة إلى الباقلاني، فإن الحدّ الأدنى هو خمسة أشخاص، لأننا نعلم بالإجماع أن «الأربعة قاصر عن العدد الكامل» (**المستصفى**، المجلد الأول، ص ٢٥٩، الأسطر ١ – ٤). ذاك هو أيضاً موقف الجُبائي الذي يمثل العدد خمسة بالنسبة إليه شخصاً إضافياً على العدد المطلوب للشهود على الزّنى. انظر أيضاً: Hallaq, *A History*, 61. ولنشِر إلى الطابع الفقهي للموقفَيْن الأخيرَيْن، خلافاً للأولَيْن حيث العدد أكثر رمزية.

إن الرابط الأساسي والأوّلي الذي يرسيه هذا العدد مع اليقين بالنسبة إلى مناصريه، كما رابط السببية، ينبئان عن النقد الذي يتناول فيه ابن رشد هذا الموقف.

[فلمّا لم يتحصّل لهم...] يعرض لهذا الموقف بوصفه يشكل نتيجة الأبحاث غير المجدية التي اضطلع بها سابقوه. وهو يتطابق بخطوطه العريضة وموقف الغزالي الذي يؤكد في **المستصفى** (المجلد الأول ص ٢٥٩ سطر ١٥-١٩) أن هذا الرقم لا يعرفه إلا الله:

> إذا قدَّرنا انتفاء القرائن فأقلُّ عددٍ يحصل به العلم الضروري معلومٌ لله تعالى، وليس معلوماً لنا. ولا سبيل لنا إلى معرفته، فإنا لا ندري متى حَصَلَ علمُنا بوجود مكة، ووجود الشافعي، ووجود الأنبياء عليهم السلام، عند تواتر الخبر إلينا، وأنه كان بعد خبر المائةِ أو المائتينِ. ويعسر علينا تجربة ذلك وإن تكلّفنَاهَا.

ولنشِر إلى الفويرق الماثل في موقف الغزالي والمعبَّر عنه بالتقييد المستَهِلّ لهذا المقطع («إذا قدَّرنا») والذي يجعل من هذا العدد الثابت عدداً نظرياً خالصاً. في الواقع، إن أهمية الظروف الضالعة في إنتاج اليقين تجد لها صياغة في مقاطع أخرى من الفصل، وهي مقاطع يبدو أنها تنقض هذا الطرح. لذا، يقول الغزالي في موقع آخر من مصنّفه **المستصفى** (المجلد الأول، ص ٢٥٨، الأسطر ٣ – ٥) التالي:

> فقد بان بهذا أن العدد يجوز أن يختلف بالوقائع وبالأشخاص، فَرُبّ شخص

انغرست في نفسه أخلاقٌ تميل به إلى سرعةِ التصديق ببعض الأشياء، فيقوم ذلك مقام القرائن، وتقوم تلك القرائن مقام خبر بعضِ المخبرين.

لقد أتى الأشقر على ذكر هذا التردّد في حواشي الطبعة التي حقّقها من **المستصفى** (المجلد الأول، ص ٢٥٨، حاشية ٢). ومن شأن هذا أن يظهر كم أن هذا العدد أصبح لدى الغزالي مفهوماً افتراضياً يقوم مقام العلاقة السببيّة الفاعلة، وكيف أنه يبقى رغم كل شيء السبب الوحيد لهذا التحصيل، بحيث إن الظروف التي تتقاطع فيه، أياً كانت أهميتها، هي في النهاية محوّلة إلى عدد المخبرين.

إن الصياغة المستجدة الأكثر علمية الواردة في **المستصفى**، تستبدل عبارة «معلوم عند الله» بعبارة «محصّل الوجود بنفسه»، ما يسمح لابن رشد في تتمة المقطع بالدفع بالعملية العقلية التي اضطلع بها الغزالي، إلى خواتيمها.

[والمشاهدة خلاف ذلك...] يبدو هذا الاعتراض على موقف الغزالي وكأنه يحمل حجّتَيْن مختلفَتَيْن. الحجّة الأولى تجريبية وتنطلق من تجربتنا الشخصية بالمتواترات. ونعلم أن اليقين لا يحصّل انطلاقاً من عدد ثابت وأن الأمر يختلف باختلاف الحالات. أما الحجّة الثانية («ولو كان ها هنا...»)، فإنها ترتكز على المبدأ الوارد في **ما بعد الطبيعة** (الألف الصغرى)، والذي بحسبه ما من شيء موجود طبيعياً يستطيع أن يبقى مجهولاً من العقل، بما أنّ الطبيعة لا تفعل شيئاً سدىً. انظر: **تفسير ما بعد الطبيعة**، تحقيق بويج، المجلد الأول، ص ٨).

مقطع ٩٦ [وإن كان هذا هكذا...] في شأن هذا التشبيه للتواتر بالمعقولات الأولى، النابعة هي الأخرى من النفس، وإنكار المماثلة بالمعطيات التجريبية، انظر: مقدمة هذا الكتاب، ص ٥٠ – ٥٥.

مقطع ٩٧ [وبالجملة فلم يقع خلاف...] يحتوي الفصل في صدقِيّة الأخبار على مقطع تقليدي حيث تُدْحَضُ آراء الناكرين لمثل هذه المعرفة، والذين يشبّهون تقليدياً بالسُمنِيّة أو البراهِمة أي ناكري النبوّة. إن مثل السفسطائيين أكثر كونيّة وهو نادر في عادة الفقهاء والمتكلّمين. فنحن نجده على سبيل المثال لدى ابن متويه، في كتابه **التذكِرة في**

أحكام الجواهر والأعراض (تحقيق جِماريه، المجلد الثاني، ص ٦٠٦). إن الجزم بإمكانية اكتساب معرفة يقينيّة بوساطة شاهد عيان هو هجوم يُشَنّ عادة ضدّ المشكّكين، نجده عند الفلاسفة الإغريق التجريبيين مثل جالينوس. ويرى كل من ڤان دِن بيرغ (Van den Bergh, *Averroes' Tahafot*, II 16) وڤان إسّ (van Ess, «L'autorité de la tradition», 213) تأثيراً لهذه النقاشات على نقاشات أهل الكلام.

[وجاحِد ذلك...] بعد مسألة العدد الأدنى للمخبرين، تتعلّق المسألة الثانية التي قسمت الأصوليين في تحديد طبيعة هذه المعرفة للحقائق التاريخية. وباستطاعة الحلّ الذي تزودنا به المعرفة عرضاً، الذي يَدُسّه ابن رشد في الموقف الثاني، أن يحملنا على الاعتقاد بأنّ الأمر يتعلّق هنا بحلّ متّبع ومنتشر بقدر الحلَّيْن الآخَرَيْن، ولكنه في الحقيقة خاص بابن رشد ولا أسبقية له في العُرف الأصولي الذي يكتفي بالتفريع الثنائي الكلامي المعتاد بين العلوم الضرورية والمكتسبة. انظر على سبيل المثال: الزركشي، **البحر المحيط**، تحقيق العاني، المجلد الرابع، ص ٢٣٩ وما يسبقه، حيث مَسْرَد بالمواقف المختلفة في هذا الموضوع، وحيث يظهر هذا المقتطف من **المختصر**، علماً أنه، من ناحية أخرى، نصّ قلما يستشهد به في هذه الموسوعة. إن القراءة التي يقوم بها ابن رشد للحلّ الذي انتهى إليه الغزالي، ما هو إلا واحد من التفاسير الممكنة لموقف متباين وقابل لعدّة تأويلات، لدرجة يصعب معها تصنيفه (انظر: **البحر المحيط**، تحقيق العاني، المجلد الرابع، ص ٢٤٠)، والذي سبق له أن شكّل غرضاً لتأويلات متنوعة (انظر: Zysow, *The Economy*, p. 16). ويستنتج ابن رشد الطابع المكتسب لهذا النوع من المعرفة انطلاقاً من مفهوم القياس الخفيّ الذي صاغه الغزالي.

يستهلّ نصّ المستصفى (المجلد الأول، ص ٢٥٢، السطر ١٤، ص ٢٥٣، السطر ٢٦) بفحص لموقف أبي قاسم الكعبي الذي يقرن به في العادة المذهب القائل بأن المعرفة المتواترة معرفة مكتسبة أو نظرية، وهو مذهب يميّز على العموم المعتزلة البغداديين ومؤسّس مذهبهم بِشْر بن المعتَمِر. ولنشِر إلى أن الإعلان عن نقد الكعبي («أما بطلان

موقف الكعبي...»)، الذي سينتهي الغزالي إلى تبنّي موقفه، يتأتّى من مناهضة مبدئية للمعتزلة لا ينبغي أن تضلّلنا:

أما بطلانُ مذهب الكعبي حيث ذهب إلى أن هذا العلم نظري، فإنا نقول: النظري هو الذي يجوز أن يَعْرِضَ فيه الشك، وتختلف فيه الأحوال، فيعلمه بعضُ الناس دون بعض، ولا يعلمه النساء والصبيان، ومن ليس من أهل النظر، ولا يعلمه من تَرَكَ النظر قصداً. وكل علم نظريٍّ فالعالم به قد يجد نفسه فيه شاكّاً، ثم طالباً. ونحن لا نجد أنفسنا شاكّين في وجود مكة ووجود الشافعي رحمه الله، طالبين لذلك. فإن عَنَيْتُمْ بكونه نظريّاً شيئاً من ذلك، فنحن ننكره؛ وإن عنيتم به أن مجرّد قول المخبِر لا يفيد العلم ما لم ينتظم في النفس مقدمتان: إحداهما: أن هؤلاء مع اختلاف أحوالهم، وتبايُنِ أغراضهم، ومع كثرتهم: على حال لا يجمعهُم على الكذب جامع، ولا يتفقون إلا على الصدق. والثانية: أنهم قد اتفقوا على الإخبار عن الواقعة. فيبتنى العلم بالصدق على مجموع المقدمتين. فهذا مسلَّم. ولا بدّ وأن تشعر النفس بهاتين المقدّمتين، حتى يحصل العلم والتصديق. وإن لم تَتَشكَّل في النفس هذه المقدمات بلفظٍ منظوم، فقد شَعَرَتْ بها حتى حَصَلَ التصديق وإن لم تشعر بشعورها بها.

وتحقيق القول فيه أن الضروريّ إن كان عبارةً عمّا يحصل بغير واسطة، كقولنا: «القديم لا يكون مُحدَثاً»، «والموجودُ لا يكون معدوماً» فهذا ليس بضروري، فإنّه حَصَلَ بواسطة المقدمتين المذكورتين. وإن كان عبارةً عما يحصل بدون تشكُّل الواسطةِ في الذهن، فهذا ضروري، ورب واسطةٍ حاضرةٍ في الذهن لا يشعر الإنسان بوجْه توسُّطِها، وحصولِ العلم بواسطتها، فيسمى أوّلياً، وليس بأوّلي - أعني العلم - كقولنا: «الاثنان نصف الأربعة» فإنّه لا يعلم ذلك إلا بواسطة، وهو أن النصف أحد جزأي الجملة المساوي للآخر، والاثنين أحد الجزأين المساوي للثاني من جملة الأربعة، فهو إذاً نصف. فقد حصل هذا العلم

بواسطة، لكنها جليّة في الذهن حاضرة. ولهذا لو قيل: ستةٌ وثلاثون هل هو نصف اثنين وسبعين؟ يفتقر فيه إلى تأمُّلٍ ونظر، حتى يعلم أن هذه الجملة تنقسم بجزأين متساويين أحدهما ستةٌ وثلاثون.

فإذاً العلمُ بصدق خبر التواتر يحصل بواسطة هذه المقدمات، وما هو كذلك فهو ليس بأوَّليٍّ. وهل يسمى ضرورياً؛ هذا ربما يختلف فيه الاصطلاح. والضروريّ عند الأكثرين عبارة عن الأوَّليّ، لا عما نجدُ أنفسَنا مضطرين إليه. فإن العلوم الحسابيّة كلها ضرورية، وهي نظريّة. ومعنى كونها نظريّةً أنها ليست بأوّلية، وكذلك العلمُ بصدق خبر التواتر. ويقرُب منه العلم المستفاد من التجربة، التي يعبّر عنها باطّراد العادات، كقولنا: الماءُ مروٍ، والخمرُ مسكرةٌ، كما نبهنا عليه في مقدمة الكتاب.

يتعلّق الإلماح النصّي بالمقتطف المعني بـ«مسالك اليقين» حيث معالجة لمسألة المعارف التجريبية: إذ ترتكز مقارنة التواتر بالتجربة، التي شكّلت غرضاً لنقد ابن رشد في المقطع السابق، على وجود قياس خفيّ في الحالتَيْن.

وإن تَمَّ تجاوز النزاعات الاصطلاحيّة، يستنتج من النص ثلاثة أنواع من المعرفة: (أ) المعارف الأولِيّة التي تُحصَّل «بغير واسطة»، مثل «الموجود لا يكون معدوماً»؛ (ب) المعارف التي تُحصَّل «بدون تشكّل الواسطة» في العقل. والأمثلة المعطاة هنا هي المعارف الرياضية الأساسية، والتواتر والمعارف التجريبية التي أُلمِحَ إليها في نهاية النص؛ (ج) العلوم التي تقتضي تشكّلاً صريحاً للواسطة في الفكر والتي تأخذ شكل الشّك المستتبَع ببحث. والمقصود فيها هو علم «أهل النظر». إن هذه الواسطة الضرورية للمعرفة، الغائبة في (أ)، الضمنية أو المضمَرة في (ب)، والظاهرة أو المشكّلة في (ج)، هي التي تميّز أنواع المعرفة. وفي المقتطف الذي يلمح إليه في نهاية النص، يطلق الغزالي عليها اسم «القياس الخفِيّ»، حيث يقول:

وإذا تأملت هنا عرفت أن العقل قد ناله بعدَ التكرر على الحس بواسطة قياس خفي ارتسم فيه، ولم يشعر بذلك القياس؛ لأنه لم يلتفت إليه ولم يُشَكِّله بلفظ،

وكأن العقل يقول: لو لم يكن هذا السبب يقتضيه لما اطرد في الأكثر، ولو كان بالاتفاق لاختلف.

(انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ٩٦، الأسطر ١٧ - ٢٠).

إن الوجود، حتى ولو كان خفِيّاً لواسطة تضمن تحصيل اليقين، هو الذي يقود ابن رشد إلى اعتبار الغزالي واحداً من أهل العلم المكتسب. في حالة التواتر، تقوم المقدمتان بتحصيل اليقين وهما: غياب الشورى في موضوع الخبر المرصود للنقل، وذلك للحؤول دون الكذب المتعمّد وتطابق الروايات.

[لكن أبو حامِد يسلّم...] إن نَمَطَيّ وجود هاتَيْن المقدمتَيْن، بالقوة أم بالفعل، هما إعادة صياغة خاصة بابن رشد للوجود الظاهر («تتشكّل... بلفظٍ منظوم») أو «الخفي» لهذه الواسطة. ومن شأن هذه الصياغة أن تجيز له بتجريد هاتَيْن المقدّمتَيْن من منزلة عِلّة اليقين، بموجب المبدأ القائل إن علّة خارجية تخرج شيئاً من القوة إلى الفعل لا بدّ أن تكون هي نفسها بالفعل.

مقطع ٩٨ [وبالجملة...] جُعلت ندرة الأخبار المتواترة، والمستذكرة في المقطع ١٠٣ كذلك، بوصفها نتيجة لتقاطع كل الشروط لإنتاج اليقين، الذي لا يتحصّل إلا في حالات قليلة. ولقد أُلمح إلى هذه الشروط عبر استخدام مفهوم «القرائن». ويظهر المثلان اللذان يبرزان أهمية القرائن في ملحق القسم الخاص بالتواتر، أي «في تقسيم الخبر إلى ما يحب تصديقه، وإلى ما يجب تكذيبه، وإلى ما يجب التوقف فيه»(انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ٢٦٤). في المثل الأول، تحلّ القرائن محلّ الشرط القاضي بوجود عدد كبير من المخبرين، الذي لا بدّ له من أن يوجد في كل جيل منهم، وهي بالتالي تعزّز من المرتبة المعرفية للخبر. في المقابل، تضعف القرائن في المثل الثاني صِحَّة الخبر حدّ جعله معدوماً («يُقْطَعُ بِكِذبِها»). وتتأتّى أهمية هذه الحالة من أن القرينة التي تجيز الحكم بتصديق الخبر مرتبطة بمحتواه (أي طابعه العام المشار إليه بعبارة «أهل السوق»). ومن سلسلة الاعتراضات

التي بيّنها الغزالي كأمثلة مناقضة لهذه الحالة، لا يأخذ ابن رشد إلا مسألة «عموم البَلْوى» التي يعرِض لها بوصفها تطبيقاً شرعياً للحالة المذكورة. انظر جملة النقاش في المقطع ١٣٦ من **المختصر**.

مقطع ١٠٠ [فأمّا خبر الآحاد...] لعل الجملة الأولى في هذا المقطع جملة مربَكَة. فالخبر المنقول بالآحاد هو ما لا يصل إلى درجة اليقين، إلا عندما ترفع القرائنُ المضافة إليه درجتَه المعرفية. يقوم «بعضهم»، بحسب **المستصفى**، إلى الإحالة إلى المحدّثين الذين تؤمّن الآحاد في رأيهم «العلم». وبناء على رأي الغزالي، الذي يردّ هذا الزعم قطعاً (**المستصفى**، المجلد الأول، ص ٢٧٢، الأسطر ٧ – ٩)، فإنهم كانوا يفهمون «العلم» بوصفه علم وجوب العمل به أو، بكل بساطة، الظَّنّ، الذين أسْمَوْه علماً. ولنلفت إلى أن ابن رشد في **المختصر** يعمِد إلى إبدال لفظ «علم» الذي استعمله الغزالي، بلفظ «يقين»، سواء في هذا القسم أو في القسم الخاص بالتواتر.

مقطع ١٠١ [ويلحق بخبر الواحد بعد التكلّم في حدّه...] إن المسائل الأربع المتعلقة بأخبار الآحاد تشكّل على التلاحق غرض المقاطع التالية: ١٠٢ – ١٠٦، ١٠٧ – ١١٦، ١٧١ – ١٢١ و١٢٢ – ١٢٧.

مقطع ١٠٢ [أما العمل بأخبار الآحاد...] تطرح إمكانية اللجوء إلى أخبار الآحاد (أي «العمل بأخبار الآحاد») إشكاليات مركزية لنظرية الفقه. في الواقع، إنّ هذه الأخبار الضرورية بالنسبة إلى الفقهاء ليست يقينيّة بل ظنيّة. ومن المهم الإشارة إلى أن الأمر يتعلق في هذا الإطار بتأسيس إمكانية اللجوء الفقهي إلى هذه الأخبار (أي «العمل بها» أو «التعبد بها»)، بهدف الوصول إلى استنتاج يلامس العمل وليس نقطة نظرية. ومن هنا، فإن الدرجة المعرفية التي تخصّ الحقائق النظرية هي إذن مرتفعة أكثر، علماً أن فكرة مالك الواردة في المقطع ٩٨، تندرج في هذا المنطق. ويُصار إلى إرساء اللجوء الشرعي عبر التشبّه بممارسات فقهية

أخرى، تجد قاسَمها المشترك في فعل يُضطلع به حتى في غياب اليقين. وفي هذه الحالة، فإن العلامة التي تدل على ضرورة اللجوء هي غلبة الظّنّ التي تتشكّل في نفس من يفحصها. أما بالنسبة إلى الدليل العقلي، فانظر المقطع التالي.

مقطع ١٠٣ [وقد رأى بعضهم...] إن الجدل المعروض في هذا المقطع هو خاص بالجماعة التي تؤيد اللجوء إلى الآحاد، أي بناء على تصنيف زَيْزُف، إلى الأنساق الصُورِيّة مقابل الأنساق المادية الذين لا يعترفون بحجيّة الآحاد ولا بشكل عام بضرورة العمل عند غلبة الظّن (انظر: Zysow, *The Economy*, pp. 22 -34). كما أن هذا الجدل معنيّ بإرساء هذا اللجوء، ويضع أولئك الذين يعتقدون أن العقل يوجب اللجوء إلى الآحاد، في التناقض مع الذين يعتقدون أن العقل لا يفعل إلا استنتاج إمكانية هذا اللجوء ويترك للشريعة حسن إرسائه. والموقف الأخير هو موقف الغزالي:

> الصحيح الذي ذهب إليه الجماهير من سلف الأمة من الصحابة والتابعين والفقهاء والمتكلمين، أنه لا يستحيل التعبُّد بخبر الواحد عقلاً، ولا يجب التعبّد به عقلاً، وأن التعبُّد به واقع سمعاً.
>
> (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ٢٧٦، الأسطر ٦ – ٨).

لا يدل الدليل العقلي إلا على توافق مثل هذا اللجوء مع قوانين العقل. ومن هنا، ينكر الغزالي الحجّة المعروض لها في مستهل المقطع، والقائلة بعقلانية ضرورة اللجوء إلى الأخبار لكي لا يُصار إلى إبطال الأحكام. أما الحجّة التي ينقلها إلينا ابن رشد فإنها ترتكز على التشابه مع نقل الشريعة هي نفسها: كما أن كل الذين لم يصلهم الشرع ليسوا ملزمين بالخضوع لهذه الموجبات، فإن الذين وصلهم كان بإمكانهم ألا يخضعوا للظنيّات. وهنا، يعارض ابن رشد هذا التشابه، إذ مع الوقت، أصبح عدم نقل الشريعة حالة هامشية نادرة ولا يعتَدّ بآثارها، وذلك بسبب نقلها الاضطراري («باضطرار»)، أي خلافاً للآحاد التي تشكّل جزءاً مهماً من المادة الفقهية. ثَمّة إذن ضرورة عقلية تقتضي اللجوء إلى الآحاد.

مقطع ١٠٤ [وقد يستدلّ أيضاً على وقوعه...] يستعيد هذا المقطع الحجَّتَيْن السمعيَّتَيْن اللتَيْن يجدهما قاطعتَيْن لإرساء وجوب العمل بالآحاد، من بين الأربعة التي يعرض لها في **المستصفى** (المجلد الأول، ص ٢٦٧، الأسطر ١١ - ١٤). الخبر الواحد الأول هو عمل الصحابة به (عينه، ص ٢٧٦، السطر ١٥) ويأخذ له شكل الإجماع، فارضاً بالتالي نفسه على الأجيال اللاحقة. غير أن القول بهذه الحجّة يطرح إشكاليات معرفية الطابع بالنظر إلى أن ممارسات الصحابة هذه لم تنقل إلينا إلا بواسطة واحدة، ما يوشك أن يقود إلى الدوران. ينجح الغزالي في حلّ هذه الإشكالية عبر الاستعانة بفكرة مفادها أن العلم يحصل بمجموعة الآحاد وبتراكمها، حتى ولو أُخِذَ ببعضها مفصولاً عن بعضها الآخر، ولم تكن غرضاً للتواتر. وهذا تطبيق لمفهوم التواتر بالمعنى.

الاعتراض المسجّل هنا مستنبَط من **المستصفى** (المجلد الأول، ص ٢٨١، السطر ١): لماذا توقّفوا ببعض الآحاد؟ أمّا «الطرق» المقصودة هنا فهي شروط قبولها، كصِدْق المخبِر، إلخ...

[وإنقاذ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم...] الحجّة السمعية الثانية مستنبطة من أعمال النبي (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ٢٨١، سطر ٥)، الذي كان يكلّف الناس بتصديق ما كان ينقله بواسطة واحدة، عبر «أمرائه وقضاته ورُسُله وسُعاته».

مقطع ١٠٥ إن فعل «يضعف» ملتبس، ويستطيع أن يُقرأ بطريقتَيْن: يبدو أن الناسخ الذي لم يضع الشّدّة، يؤثر الشكل البسيط «يَضْعُفُ» ومعناه وَهَنَ؛ وهذا الشكل هو بالتأكيد القراءة الأكثر تلقائية: «بمثل هذا الاعتراض يَضْعُفُ التمسُّك». قد يحيل الاعتراض في هذه الحالة إلى خصوم الغزالي، الذين قد يتّهمهم بدوره بأنهم بكلامهم هذا يُضْعِفون الإقبال على هذَيْن الخبرَيْن (الآحادَيْن) النبويَّيْن وتصديقهما. ولكن إن أخذنا الفعل عينه في صيغة المجهول، أي إن قرأنا الفعل مشدَّداً «يُضَعَّفُ»، ومعناه ضاعف وزاد ونمّى وكثّر، لفهمنا الجملة على الشكل التالي: في ظلّ اعتراض من هذا النوع، يزداد قبولنا للآية، وهذه هي بنظري القراءة الصائبة. في الواقع، وبالنظر إلى حركة البَرْهَنَة الواردة في **المستصفى** (المجلد

الأول، ص ٢٨٤، سطر ١٢)، فإن إمكانية أن يكون الغزالي قد دعا هذه الحجَّة «اعتراضاً»، في حين أنه أدرجها في مجموع «الدلائل الأربع»، قليلة الاحتمال. يبدو لي أن الغزالي يرجع إلى اعتراضه الخاص، قائلاً إن الحجة تضاعف من تصديق الآيات الداعية فقط إلى الإنذار.

[فأمّا قول الله عزّ وجَلّ...] يتعلق الأمر بالحجة الرابعة السمعية، التي عرض لها الغزالي قبل أن ينقضها:

> الدليل الرابع: قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ١٢٢] فالطائفةُ نفرٌ يسير، كالثلاثة، ولا يحصل العلم بقولهم.
>
> وهذا فيه نظر، لأنه إن كان قاطعاً فهو في وجوب الإنذار، لا في وجوب العمل على المُنْذَرِ عند اتحاد المنذِر، كما يجب على الشاهد الواحد إقامة الشهادة لا ليُعْمَلَ بها وحدها، لكن إذا انضم غيرها إليها.
>
> وهذا الاعتراض هو الذي يضعف أيضاً التمسُّكَ بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلْهُدَىٰ﴾ [البقرة: ١٥٩] وبقوله صلّى الله عليه وسلم: «نضّر الله امرأً سمع مقالتي، فوعاها، فأداها كما سمعها وأمثالها».
>
> (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ٢٨٤، الأسطر ٦ - ١٤).

يقتضي الدليل السمعي أن نجد في هذه الآية المذكورة توّاً أمراً بالعمل بالآحاد، بما أن «الطائفة» تتألف من عدد صغير من الأشخاص الذين لا تصل شهادتهم إلى الدرجة المعرفية التي ينالها التواتر. ومن هنا، فإن اعتراض الغزالي يستلزم قصر الوجوب على الإنذار، بغضّ النظر عن الكيفية الذي سيستعمل بمقتضاها المتفقهون هذا الخبر، وذلك بالتمثّل بالشاهد الواحد الذي يتوجب عليه الشهادة، في الوقت نفسه الذي يعلم أن شهادته لوحدها ليست كافية. إذن، يشبه فعله إنذاراً لا غير. يبدو هنا أن الغزالي يدّعي أن تفسيره الخاص يذهب باتجاه «يُضَعِّفُ التمسُّك» بالآية والحديث النبوي المذكورَيْن واللذين يستحثّان الناس على كشف الأقوال الإلهية على شاكلة إنذار لا يستدعي العمل.

[وهذا القول منه...] يقوم ابن رشد هنا بفكّ الارتباط التماثلي بالشهادة: ذلك أن

الواجب لا يوجد بالنسبة إليه إلا بالنظر إلى شهادة أخرى يمكن لها أن تسوِّغ العمل بالخبر. فالشهادة ليست مفصولة عن غايتها الفقهية والإنذار يفقد كل «فائدة» ترتجي منه إن لم يكن مصحوباً بعمل.

[اللهم إلا أن يقول...] يتقاطع الاعتراض التالي بصلب حجَّة الغزالي المناهضة لهذه الآية التي لا تستطيع القيام مقام الحجّة السمعية خِدمة لإرساء العمل بالآحاد. في الواقع، يمكن للخصم أن يعترض قائلاً إن هذه الآية تجعل موجباً فقط، الإنذار المستهدف للعدد القليل. أما العمل بالخبر، الذي يتِمّ في مرحلة لاحقة، فإن لا وجود له إلا عندما تكون هذه الأخبار قد بلغت درجة معرفية، هي تلك التي يتمتع التواتر بها. ومن هنا، فإن الجواب النهائي لابن رشد على هذا الاعتراض يدخل الحجّة الواردة في المقطع ١٠٣ (التي لا يقبلها الغزالي) ويحسم الجدل أكثر مما يردّ على هذه الحجّة بالتحديد.

مقطع ١٠٦ [وإنّما يُشبَّه أن يُظَنّ...] يعالج هذا المقطع الإشكالية التفسيرية الحقيقية التي تطرحها هذه الآية، التي لا سعة لها لأن تكون دليلاً قاطعاً لأنّها ليست قولاً آحادياً («ليست بقاطعة ولا نصّاً»). في الواقع، للفظ «الطائفة» معنى حقيقي هو «القلَّة» (أو «النفر اليسير») ومعنى مجازي هو «العدد الكبير» (أو «الكَثْرَة»). والملاحظ أن هذه التراتبية في المعاني تجد لها ما يعبّر عنها بتلاحق («فالعدد الكثير») بين المعنى الأول وهو المعنى الظاهر والثاني وهو المعنى المؤَوَّل، الذي يمكن إرساؤه عقب قرينة أو دليل يزودنا به هذا اللفظ عينه في الحديث النبوي المذكور، حيث المعنى المستنبط منه هو المعنى المؤَوَّل أي العدد الكثير. ولكن، حتى لو كان المعنى، الذي ينبغي التمسّك به من الآية المعنية، هو المعنى الظاهر حقاً، فإن وجود احتمال معنى مجازي يجرد القضية من قوتها المعرفية المميّزة للقول النص وبالتالي من حجّيّتها.

مقطع ١٠٧ [وإذ ثبت العمل بخبر الواحد...] في المقاطع ١٠٨ - ١١٦، يورد ابن رشد الشروط التي لا بدّ للمخبر من وفائها.

المقطع ١٠٨ [فأوّلها أن الخبر الواحد...] «خبر الواحد» له هنا المعنى الحقيقي المفيد بخبر ينقله شخص واحد، بما أن المقطع يرسي أن شخصاً واحداً يكفي لنقل خبر آحاد وبما أن لا وجود لأي أساس سمعي لأي عدد أدنى. فالمعترض (أي «المدّعي ذلك») الذي يشترط أن يتولّى مخبِران كحدّ أدنى رواية الخبر هو أولاً «الجبّائي وجماعته». وفي رأي الغزالي، أن هذا الأخير قد قضى بأن يتولّى امرؤان رواية الخبر وأن يتولى نقل قولٍ كل منهما امرؤان في كل جيل، بحيث يصبح العدد الإجمالي للمخبرين في «زماننا»، عدداً يستحيل بلوغه («وإلى أن ينتهي إلى زماننا يكثُرُ كثرةً عظيمة لا يُقْدَر معها على إثبات حديث أصلاً»، انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ٢٩٠، سطر ١٥ وص ٢٩١، السطرين ١-٢). انظر في هذا الشأن أيضاً الحاشية المواكبة، وهي من وضع المحقّق د. محمد سليمان الأشقر الذي يقول في هذا الكلام إنه «غريب لا يُقْبَل»: بل إن أبا علي الجُبائي قد «اشترط [في الواقع] لقبول خبر الآحاد أن يرويه اثنان على الأقل». انظر: **المعتَمَد**، تحقيق حميد الله، المجلد الثاني، ص ٦٢٢.

[ولا يصحّ في مثل هذا حمله...] هذا إلماح إلى جماعة أخرى كانت تشترط وجود أربعة رواة بالتماثل مع عدد الشهود (الذكور) في حدّ الزنى (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ٢٩١، سطر ٣).

مقطع ١٠٩ [وأوّل الشروط...] هنا يبدأ المسرد بالشروط التي ينبغي للراوي أن يوفّيها، ومنها أن «الصبي»، أي مَنْ لم يبلغ سن الرشاد بعد وكان لا يزال مراهقاً، مستبعَد لأسباب تعود إلى عدم حيازته عدالة (انظر المقطع ١١٢)، وذلك بناء على ما يقوله ابن رشد في **بداية المجتهد** بوضوح: «من شرط الشهادة العدالة ومن شرط العدالة البلوغ» (انظر: **بداية المجتهد**، تحقيق معوّض وعبد الموجود، المجلد الثاني، ص ٦٧٨). ومن باب إيضاح ماهية

الروايات المقبولة من رواة بلغوا سِنّ الرشاد، يعطي الغزالي مَثَل ابن عبّاس (المتوفى سنة ٦٨هـ/ ٦٨٧ أو ٦٨٨م)، ومثل ابن الزبير (المتوفى سنة ٧٣هـ/ ٦٩٢م) ومثل النعمان بن بشير (المتوفى سنة ٦٥هـ/ ٦٨٤م).

[وقول مَنْ قال...] في هذه الحالة، تكون مرتبة شهادة هؤلاء الرواة أدنى، كمرتبة الدليل أو القرينة. وبحسب الغزالي، «لا يكون ذلك على مِنهاج الشهادة» (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ٢٩٢، السطرين ٢٠-٢١). وبحسب قول ابن مالك المنقول في **بداية المجتهد**، فإن الأمر، بحصر المعنى، لا يتعلق هنا بالشهادة، بل بقرائن حال (انظر: **بداية المجتهد**، عينه).

مقطع ١١١ [وأمّا كونه مسلماً...] إن التديّن بالإسلام شرط يفوز باتفاق الآراء. وهو لا يرتكز على أي نصّ بل على الإجماع:

> والاعتماد في ردّها على الإجماع المنعقد على سَلْبِهِ أهلية هذا المنصب في الدين، وإن كان عدلاً في دين نفسه، وهو أولى من قولنا: الفاسق مردود الشهادة.
>
> (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ٢٩٣، الأسطر ٣ - ٥).

مقطع ١١٢ [وأما اشتراط العدالة...] يغطّي الحدّان المنافِسان للعدالة التضاد بين الإيمان والأعمال أو بين الظاهر والباطن، إن شئنا استعادة تضاداً ورد في الفقه الحنفي. بالنسبة إلى الغالبية، يتعلّق الأمر، بحسب الغزالي، بـ«هيئة راسخة في النفس». أما بالنسبة إلى «أهل العراق» (**المستصفى**، المجلد الأول، ص ٢٩٤، سطر ٢٠)، أي الحنفيين، فإن الأمر يتعلّق بإظهار خارجي للإسلام يفرِض نفسه، مع الأخذ في الحسبان استحالة معرفة الباطن أو المحفّزات الداخلية للأشخاص (انظر: Johansen, «Le jugement comme preuve»).

مقطع ١١٣ [أما أصحاب المذهب...] يقصي الغزالي آحاد مَن لم نعرف إن كان فاسقاً

أم لا، وذلك من باب تشبيه الكفر بالفِسْق. كانت فاطمة بنت قيس «من المهاجرات الأُوَل من قريش» وهي صحابية مشهورة بعدالتها وذلك بحسب ما يقوله فيها الأشقر الذي يعترض على السردية التي نقلها الغزالي في **المستصفى** (المجلد الأول، ص ٢٩٦، حاشية ١). أما مَعْقِل بن سنان الأشجعي فلقد كان صحابياً.

مقطع ١١٤ [وبالجملة فقد احتجَّ...] تشكّل القرائن الخارجة على اللغة (أي «قرائن الأحوال» أو «الحاليّة»)، مع «القرائن المقالِيّة» أو «اللفظيّة»، نوعين من القرائن التي تستطيع مواكبة قول أو نقل بهدف إيضاح معناه. وتكمن خصوصيّة القرينة في استقلالها عن القول الذي تبدّد لبسَه، في الوقت نفسه الذي تقيم لها علاقة «مشتركة» معه. وفي حالة القرائن اللفظية، يتعلّق الأمر بسياق القول الذي يجيز للمخاطَب أن يقصي، على سبيل المثال، المعنى الحقيقي للفظ ما وإدراك مجازه. أما «قرائن الأحوال» فإنها تستخدم خصوصاً عندما يتعلّق الأمر بالسّنة وبأنماط روايتها (أو نقلها). ومن شاء التبحّر في هذا المفهوم فليعد إلى حلاق: «Notes on the term qarīna». في **المختصر**، يستعمل لفظ «قرينة» تارة بمعنى القرينة اللفظية (انظر على سبيل المثال مقطع ٣٨)، وتارة بمعنى القرينة الحاليّة (انظر على سبيل المثال مقطع ٨٧)، في حين أن «قرينة الحال» (وجمعها قرائن الأحوال) تعني القرينة بالتحديد غير اللفظية.

مقطع ١١٥ [وأما الفاسق...] الجملة «أن يكونوا فَسَقَة في إجازة الكذب» إلماح إلى «الخطّابيّة»، وهي فرقة لا يقبل الشافعي أقوالهم، «لأنهم يرون الشهادة بالزور» (**المستصفى**، المجلد الأول، ص ٣٠٠، السطران ١-٢). وفي شأن أتباع أبي الخطّاب، انظر: الشّهْرِستاني، **كتاب الملل والنحل**، تحقيق فهمي محمد، المجلد الأول، ص ١٨٣ - ١٨٥ ؛ حيث لا ذكر للشهادة بالزور صراحة، في حين أنها واردة في **مقالات** الأشعري، تحقيق ريتر، ص ١١، سطر ٧.

[ومَنْ رأى أنَّ الفسق بنفسه...] يرسي القاضي الباقلاني شبهاً بين الفاسق الجاهل

لِفسْقِه، والكافر الجاهل لكفره، والعبد الجاهل لعبوديته للتمثيل على فكرة الوضع الهادم بذاته لإمكانية قبول الرواية وشهادة «المتأوّلين». فالقبول بشهادة في أعمال تخصّهم ليس مَعْزوّاً إلى الباقلاني في **المستصفى**، لأن الرأي هو رأي أبي حنيفة وهو متعلّق بأهل الذِمّة (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ٣٠٠، السطرين ١٠-١١). انظر أيضاً مقطع ١١١.

[والفاسق المتأوّل...] يلفت إلى أن الاقتباس عن الشافعي وارد بأكمله في **المستصفى** (المجلد الأول، ص ٢٩٩، الأسطر ١٣ - ١٥).

> وقد قال الشافعي: أقبل شهادة الحنفي، وأحدُّه إذا شرب النبيذ، لأن هذا فسق غير مقطوعٍ به، إنما المقطوعُ به فِسْقُ الخوارج الذين استباحوا الديار، وقتل الذراري، وهم لا يدرون أنهم فسقة.

إن النبيذ شراب روحي، جوّز أبو حنيفة وأتباعه احتساءه باعتدال («قليل النبيذ»). فالمحظور إذن في هذه الحالة هو السكر فقط لا غير. انظر في هذا الشأن، **بداية المجتهد**، تحقيق معوّض وعبد الموجود، المجلد الثاني، ص ١٢.

بما أن حظر النبيذ هو فرع من حظر الخمر (المعروض له إذن بوصفه أصل القياس)، فإنه يبقى ظنيّاً ولا يستطيع الوصول، خلافاً للأصل، إلى مرتبة اليقين؛ ومن هنا الفكرة التي أوردها الشافعي والمفيدة بفسق غير قطعي وقبوله بشهادة الحنفيين. هذا الفارق بالدرجات، يجد له ما يقعّده في التمييز الأصولي بامتياز بين الدلائل القطعية والدلائل الظنيّة (أو القطعية وغير القطعية في **المستصفى**)، ممّا يثبِتُ استعمالاً آخرَ لهذه المفاهيم المعرفية، بهدف ترسيم الحدّ الفاصل بين المعتَقَد الصائب والمعتقدات الخاطئة.

مقطع ١١٧ [فيه أربعة فصول...] تقتضي وظيفة «المُزَكّي» التثبّت من عدالة الشهود، وذلك عبر العمل بموجب إجراء استقصائي قضائي اسمه «التزكية» وضع خلال القرن الثالث الهجري/ الثامن الميلادي. انظر: Aouad, *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Artistote*, III, 212. وفي شرط العدد المطلوب للشهادة وليس لنقل الخبر (أو لرواية الخبر)، انظر مقطع ١٠٨ في **المختصر**.

مقطع ١١٨ [الفصل الثاني...] موقف ابن رشد معزوٌّ إلى «بعضهم» في **المستصفى**، وهو موقف أكثر احتراساً من ذاك الذي اعتمده الغزالي، الذي يرى أن تعداد الأسباب يختلف بحسب المزكّي و«الثقة ببصيرته».

[وأمّا إذا تعارض الجرح والتعديل...] إن أولوية الجرح على التعديل تتطابق، في نسق الدلائل، والواقع القائل بأنّ للشهادات السلبية قيمة أقلّ إقناعاً من الشهادات الجازمة (انظر: Johansen, «Le jugement comme preuve», 9)، بما أن الجارِح يشهد على زيادة لا يعرفها المعدّل. يشكّل إذن «تشخيص ما أثبته الجارح» استثناءً يوضحه الغزالي متوسلاً المثل التالي: يتّهم المجرِّح الراوي بارتكاب جرم ويشهد المعدِّل أنه رأى الضحية حيَّة بعد وقوع الحادثة (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ٣٠٥، الأسطر ٣ - ٦).

مقطع ١١٩ [الفصل الثالث: ...] نجد لفظ «أعلاها» هو عينه في **المستصفى**، حيث يبدو أنه يشير إلى أن التعديل اللفظي للعدالة أقوى من الوسائل الثلاث الأخرى المعدّدة. غير أن الوسيلة الرابعة (أي الحكم استناداً على شهادة العدل)، وبحسب رأي ابن رشد والغزالي، هو «أقوى من تزكيته بالقول» (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ٣٠٦، سطر ١٤).

مقطع ١٢١ [وقد ذهبت طوائف من الخوارج...] يقتضي رأي ابن رشد والغزالي إقصاء كل قدح وذمّ يتناول الصحابة. ويتهم المعتزلة كلاً من عائشة وطَلْحة والزبير كما وأهل العراق والشام بالفَسَقَة الذين حاربوا الإمام علي بن أبي طالب. ومن باب الحرص، يرفض القدرِيّة شهادة علي وطَلْحَة والزبير لأنه يوجد بينهم فاسق مجهول الهوية. ومن شاء من القراء الاطلاع على تفاصيل هذه الحوادث التاريخية، فليعد إلى مؤلَّف هشام جعيط، **الفتنة**.

[وذلك عند أهل السنّة...] في الواقع، يُغْتَفَر خطأ المجتهد، أكان بالنسبة في المحقِّقَة أم إلى المصوِّبَة (انظر المقاطع ٢٨٨ - ٢٩٧).

[وذهب قوم من أهل السنّة...] في هذه الحالة، ينبغي رفض الفكرة القائلة بأن الأمر

يتعلّق بالاجتهاد، بما أن الخطأ قاطع وليس ظنيّاً، وبما أن المجتهد لا يستطيع أن يناقض حقائق قطعيّة (انظر المقطع ٢٨٨). وبالتالي يكون موقفهم هو موقف المتأوّلين الجاهلين لفسقهم والذين لا ترفض مع ذلك رواياتهم (مقطع ١١٥).

مقطع ١٢٥ [المرتبة الثالثة: ...] إن «الإجازة» واحدة من الطرق التي يتم بموجبها الحصول على الإذن بنقل الأخبار وعلى نحو أشمل بتعليم الكتاب الذي حصل الطالب على الإجازة به. كان المثقف يعتبر عالماً بقدر ما جمع من إجازات، ما يفسِّر الأسفار المتكررة التي كان يقوم بها الطلبة الباحثون عن معلّمين معروفين (انظر: Makdisi, «Law and Traditionalism in the Institutions», pp. 79 -80). ولقد نال ابن رشد نفسه إجازة من القاضي المالكي الكبير المزاري يوم كان لا يزال في سِنّ الشباب.

مقطع ١٢٧ [المرتبة الخامسة: ...] لنشِر إلى المقام الأدنى الذي يحتله المكتوب في نسق الدلائل وإلى التثبيت الضروري الذي لا بدّ له من الحصول عليه من إعلان شفوي صادر على لسان الشيخ. بالنسبة إلى الفقه، يمكن للمكتوب أن يشكل غرضاً للتزوير، وبالتالي إنّ قيمة الوثائق تنتج من الشهادات الواردة فيها (انظر: Tyan, *Histoire de l'organisation*, p. 237). ومن هنا معنى الفكرة المطروحة لاحقاً في شأن قيمة الكتاب المتأتيّة من الثقة الممنوحة لشهادة حاملها.

مقطع ١٢٩ [منها...] إن غلبة الظّنّ التي يعمد «قوم» إلى توسيع نطاقها بحيث تشمل الناقل، محجور عليها من قبل ابن رشد والغزالي تمثّلاً بالممارسة القضائية: فكما أنه ينبغي على الشاهد أن يكون متيقّناً من محتوى شهادته، علماً أن وحده حكم القاضي هو الذي يستطيع الارتكاز على غلبة الظّنّ في شأن صِحَّته، فإن على المخاطَب أن يكون على يقين من أنه سمع الشيخ، علماً أن غلبة الظّنّ لا تقوم إلا فيما يتعلق بالأصل (أي صدقِيّة الشيخ).

مقطع ١٣٠ [ومنها إذا أنكر الشيخ...] يلغي تعليق الحكم من قبل الشيخ الخبَرَ، وذلك بحسب الكَرْخي الذي يرى في الشيخ الأصل وفي الراوي الفرع. وفي حال الشكّ بالأصل، يبطل الخبر (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ٣١٤، الأسطر ١١ - ١٣).

مقطع ١٣١ [ومنها إذا انفرد ثقة...] هذه العملية العقلية مشابهة لتلك الخاصة بإضافات الآحاد إلى القرآن (مقطع ٨٠).

مقطع ١٣٢ [ومنها نقل الحديث...] يجيز الشافعي ومالك وأبو حنيفة، متبوعين في هذا بالغزالي، للعالم بالرواية معنىً، من دون الأخذ بالحسبان المحاذير الصادرة عن الجماعة الثانية. إن التشابه بين الرواية بالمعنى والترجمة هو حجّة من باب «بالأحرى» ترتكز على الفكرة القائلة بأن التباعد بين لغتَيْن مختلفتَيْن أكبر من التباعد بين جملتَيْن تفيدان بالمعنى نفسه. ومن هنا فإن التمييز بين إبدال واضح وآخر يقتضي البحث عن دلائل يسبق موقف ابن رشد ويعلن عنه.

مقطع ١٣٣ [وأنا أرى...] بالنسبة إلى مفهوم «المجتهد المقلّد»، انظر مقطع ٢٨٧، في حين أن مسألة اجتهاد الصحابة معروضة في المقطع ٨٨. يقدم هذا المقطع أوجه شبه هامة بمقتطف من **شرح المستصفى** لصاحبه العَبْدَري الذي يستشهد به الزركشي (انظر: **البحر المحيط**، تحقيق العاني، مجلد ٤، ص ٣٥٨)، وهي أوجه شبه لا نجدها في المقطع المطابق لهذا في **المستصفى**.

مقطع ١٣٤ [وأمّا تجويز نقل...] يرد هذا المقطع في مصنّف الزركشي، **البحر المحيط** (تحقيق العاني، المجلد الرابع، ص ٣٦٤)، حيث نجده مستهلاً بالجملة التالية: «قال أبو الوليد ابن رشد»، ومتبوعاً باستحسان من العَبْدَري («واستحسنه العبدري») الذي يشير إلى مصدره. انظر: أعلاه، ص١٣٧).

إن الفصل الذي يقدم عليه ابن رشد بين المسألتَيْن («رواية بعض الخبر» ورواية الحديث بالمعنى) لا يفهم إلّا في سياق الارتباط الذي يرسيه الغزالي بين أولئك الذين يحظّرون رواية بعض الخبر وأولئك الذي يحظّرون روايته بالمعنى (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ٣١٦، الأسطر ١ - ٥).

مقطع ١٣٥ [ومنها النقل المرسَل والمسنَد...] أبو هُرَيْرَة الدَّوْسِيّ اليمانيّ (المتوفّى سنة ٥٧ - ٥٩هـ/ ٦٧٨ - ٦٨٠م) صحابيّ مشهور وراوية امتاز بغزارة ما رواه من أحاديث وسُنَن (إذ يقال إنه روى ثلاثة آلاف وثلاثمائة وثلاثة وأربعين حديثاً). غير أن جزءاً من هذه الأحاديث كان موضع شكّ علماء الحديث. ولقد كان الجدل في صدقية الأخبار المعزوة إلى أبي هريرة مناسبة برز فيها النقاش المتمحور حول «التعديل» الجماعي الذي اضطلع به الصحابة (انظر: Juynboll, «Abū Hurayra», *in EI THREE*).

[وهذا عندي غير لازم على مذهب الشافعي والقاضي...] في هذه الجملة إلماح إلى المقطع ١١٨، حيث ارتأى الشافعي وجوب ذكر السبب في «الجرْح» فقط والامتناع عن ذكر السبب في «التعديل»، وارتأى الباقلاني عدم وجوب ذكر أي من السببَيْن.

[وقد احتجَّ الفريق الأول...] في شأن الإجماع المُضْمَر أو المسكوت عنه، انظر المقطع ١٦٤.

مقطع ١٣٦ [وأمّا قبول خبر الواحد...] هذا إلماح إلى المقطع ٩٨ حيث استذكرت هذه المسألة في «عموم البَلْوى». هنا، يشكل محتوى الخبر (أي كونه ذا مصلحة عامة) معياراً (أي قرينة) للحكم في أصالته. وبحسب **المستصفى**، فإن رفض القبول بـ«عموم البلوى» معزُوٌّ إلى الكرخي والحنفيين.

[وقد ردّ هذه القرينة ...] يستند ابن رشد إلى المقتطف التالي من **المستصفى** (المجلد الأول، ص ٣٢٢، سطر ١٦ - ص ٣٢٣، سطر ٦):

ولا سبب له إلا أن الله تعالى لم يكلّف رسوله صلّى الله عليه وسلّم إشاعة

جميع الأحكام، بل كلّفه إشاعة البعض، وجَوّز له ردَّ الخُلق إلى خبرِ الواحدِ في البعض، كما جوز له ردَّهم إلى القياس في قاعدة الربا، وكان يسهل عليه أن يقول: لا تبيعوا المطعوم بالمطعوم، أو المكيل بالمكيل، حتى يستغنى عن الاستنباط من الأشياء الستة. فيجوز أن يكون ما تعم به البلوى من جملة ما تقتضي مصلحة الخلق أن يُرَدّوا فيه إلى خبر الواحد. ولا استحالة فيه، عند ذلك يكون صدق الراوي ممكناً، فيجب تصديقه.

إن إشاعة الخبر ليست منوطة بمحتواه أو بالظروف المادية الخارجية، بل فقط بالطريقة التي تلقّى بها النبي من الله الأمر بنقله. ومن شأن التماثل مع القياس أن يمدّ إلى محتوى الخبر (أي درجة وضوحه) ما أرساه الغزالي فيما يتعلّق بشكله (أي درجة أصالته). ولكن لا وجود في أي من الحالتين لأسباب موضوعية مرتبطة بالظروف الخارجية أو بالطبيعة الملتبسة للغة، يمكن لها أن تشرح غياب اليقين. ومن هنا، فإن إرادة الله توظّف في منهج تأويل النصوص، وهي تتوافق والطريقة التي نقلت بموجبها الأخبار إلينا.

مقطع ١٣٧ [وأنا أرى أن تبليغه...] يسهب ابن رشد في هذا المقطع الأخير، مناقضاً هذا المنطق الغزالي. فالتبليغ بالواجبات الفردية واجب فرضه الله على النبيّ الذي تتنافى سيرته وتعاليمه والفكرة القائلة إن نشر الأخبار يتأتّى من إرادة الله الاعتباطيّة. ومن هنا، فإن المبدأ الأساسي يكمن في ضرورة نقل واسع النطاق وواضح المنطوق؛ وعندما لا يحصل ذلك، فإن ذلك يعني أن ربط نمط ما من النقل بخبر ما لا يتمّ بمقتضى إرادة إلهية، بل بسبب سياق مادي يحول دون نقل سَلِسٍ وجليّ.

[وليس لهذا التقسيم طبيعة التقابل...] إن التقسيم الذي تضطلع به أصول الفقه رفضاً أو قَبولاً لـعموم البلوى ليس صحيحاً من وجهة النظر المنطقية. ولعلّ مسألة «تأخير البيان» هي التي كانت في خاطر ابن رشد (مقطع ١٩٤). فغياب تناقض واضح في صوغ هذه الإشكالية، وهو ما يدنيه ابن رشد، يذكّر بالقاعدتَيْن الموطّئتَيْن للتصديق:

جنس في تصحيح الطلب وانقسامه إلى جزءَيّ التقابل حتى يكون الصدق

منحصراً في أحدهما والجنس الثاني في تصحيحي القول المركّب الفاعل للتصديق – وهو المدعو بالقياس؛ ولنبدأ بالجنس الأول، إذ كان هو الذي ينبغي أن يصحح أول شيء في الطلب وهي المعرفة الموطئة للتصديق وحينئذ نصير إلى تصحيح القياس (انظر: مختصر المنطق، المقالة ٤، «القول في التصديق»، تحقيق بِتروورث، ٣٦، مقطع ١.

وبهذا يتبدّى البناء الصحيح للمطلوب كعملية تحضِّر التصديق. ومن شأن هذه المسألة الفقهية أن تقدم لنا تمثيلاً لافتاً لأهمية هذه المرحلة. إن الأنواع المختلفة من التقابل، الضامن وحده لتوزيع صحيح للحلول، معدّدة في هذه المقالة الرابعة من **مختصر المنطق**.

مقطع ١٣٨ [وهنا انتهى النظر...] ليس التسلسل الوارد هنا تسلسل **المستصفى**، حيث كتاب النسخ يلي مباشرة الأصل الأول.

من الناسخ والمنسوخ

مقطع ١٣٩ [وقد اختلِف...] يعود «حدّ النسخ» الذي أتى به المتكلّمون (الأشاعرة)، بحسب الشيرازي، إلى الباقلاني (انظر: الشيرازي، **شرح اللُّمَعْ**، تحقيق تركي، المجلد الأول، ص ٤٨١، مقطع ٤٩٩). تبدو الفوارق المنصوص عليها شرطاً في الحدّ وكأنها «ارتفاع حكم ثابت» وشريطة «رفع الحكم في وقت ما بعد الأمر به». ولكن، وحده الفارق الأول يتلاءم والإمكانية بالنسبة إلى الله برفع الحكم بعد الأمر به على التأبيد. أما الشرط الثاني فتكمن فائدته في أنه يسمح بتمييز النسخ من التخصيص أي، بحسب الغزالي، حدّ النسخ الذي أفاد به الفقهاء.

[وبالجملة، فيجوز عندهم النسخ...] إن إمكانية رفع حكم ما قبل أن يصبح تنفيذه ممكناً تجد لها مَنْ يعترضها لدى المعتزلة الذين يتصدّون للأشاعرة مبرزين لهم مبدأهم الخاص في أبدية كلام الله المنافي لحدّهم للنسخ ولإمكانية نسخ حكم قبل العمل بمقتضاه. ولكن، بناء على ما يتبدّى من **المستصفى** ومن عرض المسألة الذي اضطلع به ابن رشد، فإن

المعتزلة هم الذين يقفون موقف المحترس، كون النسخ يبدو أكثر موافقة للكلام الأشعري وكونه يتناقض وفكرة الحكمة الإلهية. ولنشر إلى أن النسخ، وبحسب شومون، هو بالحري مصدر إشكال بالنسبة إلى الأشعرية بما أن فكرة إدخال تعديل إلى الشريعة المنزلَة يعيد طرح مسألة إرادة لله الثابتة وغير المدرَجة في سياق زمني. وبالتالي، تصبح الإرادة الإلهية بناء عليه صعبة التوفيق والمصالح المتغيّرة للخليقة هي نفسها (انظر: Chaumont, «Abrogation», *in Dictionnaire du Coran*, 14-15). صحيح أنّ المعتزلة يستدعون لنصرة فكرتهم مفهوم «المصلحة» لتسويغ النسخ (أي إن المفيد بالنسبة إلى البشر قادر على أن يتغيّر مع مرور الزمن، وهو ما يفسِّر قدرة الله، عند الحاجة، على تعديل شريعته؛ (انظر Gimaret, *La doctrine*, p. 535). في **المستصفى**، لا يدرج الغزالي النسخ في إطار مصالح الخلق، بل إنه يعزوه إلى كليّة القدرة الإلهية. ومن هنا، لا تبدو فكرة إدخال تعديل إلى كلام الله الأبدي أنها تطرح له مشكلة. وقصّة ذبح إبراهيم لولده تذهب في هذا الاتجاه. فهذا الفصل القرآني حيث الله ينسخ أمره قبل تنفيذه (الصافات، ١٠٢ - ١١٣) يعطي مثلاً يوضح خضوع الموجِبات الأخلاقية إلى الأوامر بطاعة الله، حتى ولو تجردت هذه الأوامر من كل منطق أو مصلحة. ونجد المثل عينه في **الاقتصاد**، في مواجهة ردّ المعتزلة الذين يرَوْن ضرورة في انطواء أوامر الله على «فائدة» يسعنا إدراكها (انظر: الغزالي، **الاقتصاد**، تحقيق شُبوكشو - آتاي، ص ١٨٠). في هذا الحالة، يذهب كل من تعالي الله عن كل قاعدة أخلاقية وإمكانيّته تعديلَ أحكام الأفعال باتجاه الأشعرية الواجدة في هذا المفهوم الفقهي للنسخ حجّة إضافية تسند إليها نِسْبَويّتها الخلقية. ولقد عمد الأشعري إلى إرساء هذا المبدأ في مواجهة المعتزلة، متوسلاً هذه القصة القرآنية (انظر: أبو الحسين البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق حميد الله، المجلد الأول، ص ٤١٠). ولنشِر إلى أن هذا الفصل يندرج كذلك في الجدل الشهير حول إرادة الله (أهي أمره أم علمه الإلهي؟) واضعاً في المقدمة قدرة الله (وهذه فكرة أشعرية بامتياز) على أن يأمر بشيء في الوقت نفسه الذي لا يريد الأمر بهذا الشيء. وبالتالي، فإن الأشعري يفِضّ العلاقة المعتزلية المتبادلة بين الأمر والإرادة (التي تسمح بإرساء أن الله لا يريد إلا ما يأمر به، وبالتالي لا يريد الأفعال القبيحة). بالنسبة إلى الأشعري، يشكل

علم الله وإرادته ثنائياً لا انفصام فيه: فالله لا يريد إلا ما يعلم أنه سيتحقق، أي ما سيتحقق فعلاً (انظر: Gimaret, *La doctrine*, pp. 291 -298). أحد الردود التي يرفضها الغزالي في مستهل الفصل يكمن في السؤال كيف أن الله يستطيع نسخ ما أراد (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ٢٠٩، السطرين ٥-٦: «أن ما أَمَر به أراد وجوده، فما كان مراداً كيف يَنْهى عنه حتى يصير مرادَ العدم مكروهاً؟»). وهو ما يجيب عنه الغزالي بقوله، «عندنا» الأمر والإرادة منفصلان (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ٢١٠، الأسطر ٢١ - ٢٣: «وهو صيرورة المراد مكروهاً فهو باطل، لأن الأمر عندنا يفارق الإرادة. فالمعاصي مرادة عندنا، وليست مأموراً بها»).

ويعمِد الغزالي إلى ذكر خمسة تأويلات لهذه القصة حيث كان الأمر «مَناماً»؛ وكان الغرض من الأمر امتحان إبراهيم؛ ولم يكن الذبح بحدّ ذاته مأموراً؛ ولم ينسخ الأمر، بل إن الله «قلَبَ عُنُقَ» الطفل إلى نحاس أو حديد؛ وأتى أمر الله بالتحضير للذبح («الإضجاع والتّل للجبين وإمرار السكين»)، ولم يأت أمر الله بالإتيان بالذبح بحدّ ذاته فعلياً؛ لم يحصل النسخ، وأنجز إبراهيم الذبح فعلاً، غير أن الجرح «التأم واندمل» (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ٢١٩، الأسطر ١٥ - ٢٤). أما هُوية الطفل الذي لم يُؤْتَ على ذكره في القرآن، فلقد أثارت جدالاً مصطخباً بين المفسّرين (انظر: Lori, «Abraham», *in Dictionnaire du Coran*, p. 12). بالنسبة إلى الغزالي، كان إسماعيل هو الطفل المقصود في القصة القرآنية (انظر عينه، ص ٢١١، سطر ١٦).

[وحدَّه آخرون...] يتعلّق الأمر هنا بالفقهاء الذي لا يَرَوْن في النسخ ارتفاعاً للحكم بل عملية تَقرُب من التخصيص أو من الإيضاح. وبناء على هذا الحدّ، يمكن لجملة من طراز «صُم النهار وكُل في الليل» أن تكون نسخاً. وهذا أمر لا بدّ من ربطه بمسألة العام والخاص، وبالموقف المحدّد للحنفيين الذين يعتبرون أنّ تقييد لفظ مطلق ليس ببيان بل هو نسخ (انظر في هذا الشأن: Zysow, *The Economy*, pp. 76-77).

[وحدّه أيضاً آخرون...] يتعلق الأمر هنا بالحدّ الذي أتى به المعتزلة المرغمون على تفادي مسألة التغيير في إرادة الله، ما يفسِّر وجود ملاحظة ابن رشد الذي يثير المشكلة: إن

التغيير في الحكم الشرعي المعني بالفعل نفسه هو الدليل على أن العلاقة الموجودة بين الاثنين هي علاقة تقليدية وضعية وليست طبيعية أو ذاتية.

مقطع ١٤٠ [وبالجملة...] يتحتّم هذا الأمر على أهل الكلام، وبالتماثل مع تحديد المجال الخاص بكل علم. إذ إما أن يتسلّم الفقيه هذا المبدأ الذي سبقه المتكلم إلى وضعه، وإمّا يضعه هو نفسه بوصفه متكلماً. ولنشِر إلى نوعَيّ الدلائل المسوّغة لإرساء وجود النسخ: دليل العقل الذي يفحص قدرة الله على نسخ آية بأخرى، والدليل السمعي بالمصادقة الشرعية للظاهرة، أي الدليل الخاص باستنتاج الإثبات الشرعي للنسخ.

مقطع ١٤٢ [مسألة: إذا نسخ بعض العبادة...] إن الأمثلة عن الحالات الثلاث في **المستصفى** مأخوذة من الصلاة. إذ وخلافاً لارتفاع جزء (أي ركعتين عوض أربع ركعات)، لا يعتبر ارتفاع شرط العبادة (أي الوضوء) نسخاً (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ٢٢٢، الأسطر ١ - ٤).

السُنَّة في هذا السياق هي فعل مستحسن يساوي فعلاً مندوباً لا يستتبع تركه عقاباً «كالوقوف على يمين الإمام» خلال الصلاة أو «سَتْر الرأس» (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ٢٢٢، السطرين ١٦-١٧).

مقطع ١٤٣ [مسألة: الزيادة على النصّ...] على العموم، تضع هذه المسألة الحنفيين، الذين يرَوْن في «الزيادة» نسخاً، في مواجهة الشافعي وأوائل أتباعه، ولكن أيضاً في مواجهة الجُبائيَّيْن اللذين يرَيان أن هذا ليس بنسخ (انظر: الشيرازي، **اللُّمَع**، ص ١٦٧، حاشية ٤٩٤). إن موقف الغزالي يتلاءم وموقف الشافعيين اللاحقين.

وإذ يتبع في هذا **المستصفى**، يميز هذا المقطع بين «الزيادة» التي تغيّر وتدخل اختلافاً، كمثل الصلاة التي تنتقل من ركعتَيْن إلى أربع ركعات، و«الزيادة» التي يصير بها «المزيد غير ما كان قبل الزيادة»، كزيادة عشرين «جلدة» على العقاب الذي يرتفع إلى ثمانين.

وحدها الأولى من هذه الزيادات تشكل نسخاً. ومن خلال تطبيق التمييز الوارد في المقطع ١٤٢، فإننا نستطيع القول إن عدد الركعات، وخلافاً للجَلْدات، لا ينقسم إلى أجزاء، أي «لا يتبعّض».

مقطع ١٤٤ [مسألة: ليس من شرط النسخ...] في **المستصفى** أيضاً، الجدل مجهول هوية الخائضين فيه، غير أن الملاحظة المفيدة بأن «[نسخاً بلا بدل] لا يمتنع للمصلحة؛ فإن الشرع لا يُبْتَنى عليها عندنا» (عينه، المجلد الأول، ص ٢٢٧، سطر ١)، توحي بوجود رهان كلامي مناهض للمعتزلة. فالمثل الأول هو أكثر تحديداً لـ «نَسْخ النَّهي» عن الاقتتات باللحم: ذلك أن المضحّي هو في الواقع ملزَم بالاقتتات بجزء منه والتصدّق بالجزء الآخر («مأمور أن يأكلَ من لحم أَضْحِيَتِه ويتصدّق»، **بداية المجتهد**، تحقيق معوّض وعبد الموجود، المجلد الأول، ص ٦٦٢). أما الصَّدقة التي ينبغي أن تسبِق اللقاء الخاص بالنبيّ (تقدمة الصدقة أمام المناجاة)، فمأمور بها بموجب الآية التالية (المجادلة ١٢) ومنسوخة بالآية التالية (المجادلة ١٣). فأن يقوم المعنى الغالب للآية، التي لا بدّ من تفسيرها، مقام الحجّة الموجهة إلى الخصوم، هو أمر سبق للغزالي أن قبِل به في قوله: «ثم ظاهِرُهُ أنه أراد أن نسخ آيةٍ بآيةٍ أخرى مثلها، أما أنه لا يتضمَّن الناسخُ إلا رفعَ المنسوخ، أو يتضمن مع ذلك غيره، فكل ذلك محتمل» (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ٢٢٧، السطرين ١٢-١٣).

مقطع ١٤٥ [مسألة: يجوز النسخ بالأخفّ...] إن الإمكانية المزدوجة المجيزة بالتخفيف («النسخ بالأخفّ») وبالتثقيل (النسخ «بالأثقل») مؤكّدة في الردّ على أولئك الذين يزعمون أن التخفيف هو وحده الممكن بالنسخ، بسبب من الرحمة الإلهية وإرادة الله بالتسهيل على عباده واجب تنفيذ وصاياه، وهذه فكرة نجدها في العديد من الآيات. بالنسبة إلى المثل الأول، انظر المقطع ١٤٦، وإلى الثاني، انظر المقطع ١٤٨. فنكاح المتعة مُجَوَّز بموجب الآية القرآنية (الأنعام ٢٤)، كما الإجازة التي يمنحها النبيّ لصحابته بعقد نكاح من هذا النوع خلال الحملات الطويلة الأمد. بحسب ابن رشد، إن النَّهْي عن «نكاح

المتعة» الذي أوصى به النبي، نهيٌّ مُثْبَت، ولكن لحظة النطق بهذا النَّهي غير مثبتَة (انظر: **بداية المجتهد**، تحقيق معوّض وعبد الموجود، المجلد الثاني، ص ١٠١).

مقطع ١٤٦ [مسألة: الآية إذا تضمّنت...] يتلاءم المثلان الأولان والحالة التمثيلية الأولى، أي نسخ الحكم دون تلاوته. هذه هي الحالة المعتادة حيث الآية متضمّنة في المدوّنة من دون أن يكون لها مفاعيل فقهية. وعليه، فإن آية البقرة ١٨٤ التي تُخَيِّر بين الصّوم وإطعام الفقراء قد نُسِخت بالآية التالية (البقرة ١٨٥) التي توجب الصّوم. وفي شأن جواز نسخ القرآن بالسّنّة، انظر المقطع ١٤٩.

[وأمّا نسخ التلاوة...] يقبل الغزالي بلا تردّد هذه الحالة التمثيلية الأخيرة.

مقطع ١٤٧ [مسألة: الإجماع لا يُنْسَخ به...] في شأن هذه الوظيفة المنوطة بالإجماع كمؤشّر على وجود شيء لم يُنْقَل، انظر المقطع ١٥٦.

مقطع ١٤٨ [مسألة: نسخ السنَّة المتواترة...] يعود رفض نسخ المتواتر بالآحاد إلى المرتبة المعرفيّة الأدنى للآحاد. ذاك هو رأي الشيرازي على سبيل المثال (انظر: **اللُّمَع**، تحقيق شومون، مقطع ١٤٨). بالنسبة إلى الغزالي وابن رشد، إن ذلك لا يجوز إلا في حياة النبي؛ ذلك أن القرائن التي تقترن به تعطي الآحاد قيمة معرفية أعلى.

مقطع ١٤٩ [وأمّا نسخ المتواتر...] يتعلّق الأمر هنا بحالات نادرة يتِمّ التمييز فيها بين القرآن والسنّة المتواترة التي لها مبدئياً المرتبة المعرفية عينها وينبغي أن تُعالج بالطريقة نفسها. إن الحجّة النقلية عن القرآن (البقرة ١٠٦) ترتكز على فكرة مفادها أن الأفضل («بِخَيْرٍ مِنْهَا») أو المشابه («مِثْلِهَا») في حدود الآية لا يجوز أن يكون إلا آية قرآنية أخرى وليس خبراً. نجد هذه الفكرة لدى الشافعي. فالمِعيار المطروح ليس مِعياراً معرفيّاً، بل يتعلّق بالأهمية السيكولوجية المعزوّة إلى القرآن، بناء على ما يقوله ابن رشد في تتِمّة المقطع.

إن هذا الموقف الشهير والأقلّي، الذي لا يجوّز النسخ المتبادل بين المدوّنتين (القرآن والسنّة)، هو موقف الشافعي. يجد ابن رشد تفسيراً معرفياً للحالة التمثيلية الأولى (استحالة نسخ القرآن بالسنّة) عبر استدعائه فكرة درجات التواتر ودرجات التصديق اليقيني عندما يتعلّق الأمر بالنقل. وهو يعزو هذا التفسير إلى «كثير من الناس». فعلى سبيل المثال، يسوِّغ الشيرازي هذا النّهي عبر وضعه في المقدمة أمرين: الطابع المعجز للقرآن، وغياب الثواب عن تلاوة السنّة (انظر: **اللُّمَع**، تحقيق شومون، مقطع ١٥١). ومن الملاحظ أننا لا نجد هذه الفكرة القائلة بدرجات التصديق في المقطع المخصص للتواتر، ولعل الأمر يتعلق هنا بمحاولة لشرح موقف الشافعي الذي قرأه ابن رشد في **المستصفى** (المجلد الأول، ص ٢٣٧، السطرين ١٢-١٣). أما الحالة التمثيلية الثانية، فإنها مصدر إرباك بالنسبة إليه، لأنه يعجز عن الإفادة بها: أي نَهْي الشافعي عن نسخ السنّة بالقرآن، وقد كان الغرض منه حماية السنّة من المغالاة في نسخها (انظر على التوالي: Lowry, *Early Islamic*, p. 89).

مقطع ١٥٠ [مسألة: لا يجوز نسخ النصّ...] إن التباعد المعرفي بين العناصر المختلفة هو الذي ينهى عن هذا النوع من النّسخ. فالمماثلة بين التخصيص، حيث للأقل يقيناً إمكانية التأثير في الأكثر يقيناً ، والنسخ، حيث لا يستطيع إلى ذلك سبيلاً، قد عُمِل على فضّه في **المستصفى**. وبالإضافة إلى وظيفتي البيان والرفع اللتَيْن نجدهما في المقطع، يقوم الغزالي بزيادة وظيفتي التقرير للتخصيص والإبطال للنسخ، ما يفسِّر السبب في هذا الاختلاف في المعالجة. إن الحوار بين النبيّ وعبد الرحمن مُعاذ بن جَبَل (المتوفّى سنة ١٨هـ/ ٦٣٩م) هو حديث مشهور يرسي هرمية المصادر المتنوعة للشريعة (أي القرآن والسُّنَّة وأخيراً الاجتهاد).

مقطع ١٥٢ [مسألة: لا يُنْسَخ الحكم...] من شاء من القراء الاطلاع على الصيغ المختلفة لنقل الخبر، فليعُد إلى المقاطع ٨٦ - ٩٢. وفي الحالة، حيث النسخ مفهوم فقهي تقني، يستلزم حدّه أكثر من تملّك كلّي للغة العربية، فإن رأي الصحابي لا يشكل دليلاً

ووحده النقل الصحيح والدقيق لألفاظ النبيّ المرسِية للنسخ، هو الذي يؤخذ في الحِسبان. وفي موضوع أن الآحاد لا تنسخ التواتر (إلا إذا كان ذلك خلال حياته)، انظر المقطع ١٤٨.

مقطع ١٥٣ [وبالجملة فينبغي أن تعلم...] يميّز هذا المقطع النسخ من بعض المفاهيم القريبة منه. أن يكون الحكم السابق شرعياً وغير عقلاني، فإنه يهدف إلى تمييز النسخ من الفرض الأول للأحكام الشرعية التي تأتي لتعدّل حالة الطبيعة أو حالة «البراءة الأصلية» (انظر المقاطع ١٦٨ - ١٧١).

أما الشرط الثاني فيهدف إلى تمييز النسخ من ارتفاع التكليف بموت المكلَّف (انظر في هذا الشأن المقطع ٣٣).

أخيراً، يميّز الشرط الثالث النسخ من (انظر المقاطع ٢٠٤ - ٢١٠)، وهذا تمييز لا يوجد في الحدّ الذي يعطيه الفقهاء (انظر المقطع ١٣٩).

المصدر الثالث: الإجماع

مقطع ١٥٦ [والإجماع هو اتفاق المجتهدين...] إن الحدّ الذي يعطيه الغزالي (ومفاده أن «اتفاق أمّة محمد بخاصة على أمر من الأمور الدينيّة») لا يقلِّص الإجماع بحيث يقتصر فقط على المجتهدين دون غيرهم، كما هي حال الحدّ الذي نجده في **المختصر**. غير أن هذا التوسيع لنطاق الحدّ لا يعكس واقع موقفه، ولكنه يعود بالحري إلى محاولة يهدف بموجبها إلى تقريب المسافة الماثلة بين طبقة «المجتهدين» وطبقة «العامة». انظر المقطع ١٥٩، حيث مسألة «المجمِعون» مطروحة.

[وسواء كان ذلك الحكم...] هذا المصدر لا يتكشّف إلا عن لفظ نطق به النبي صراحة أو ضِمناً؛ وله بالتالي وظيفة تبيانِيّة وليس وظيفة تُبْتَدع بموجبها شرائع جديدة.

[وأمّا ما نُقِلَ آحاد...] إن التواتر معرفيّاً أرقى وهو يجعل من الإجماع فائضاً لا طائل تحته، تماماً كما يجعل الحِسّ المباشر أو القياس من التواتر فائضاً لا فائدة منه (انظر مقطع ٩٤). تنجُم هذه الهرميّة عن منزلة الإجماع الذي لا يفعل إلا الكشف عن وجود أحكام

لفظها النبيّ، وهي بالنتيجة أدنى مرتبة من التواتر الذي يؤسس موثوقيّة النصّ المنزل.

[وما نُقِل نقلَ آحاد...] إن الوظيفة الأولى المنوطة بالإجماع هي زيادة قوّة خبر ظنّيّ. أما الوظيفة الثانية فهي وظيفة شاهد على الحكم الذي وصلنا. على سبيل المثال، يشير ابن رشد إثر الغزالي في المقطع ١٤٧، إلى استحالة في أي حال من الأحوال، أن يقوم الإجماع بنسخ حكم ما، غير أن انعقاده حول موضوع ما هو دليل على أن الحكم قد سبق له أن نُسِخ وعلى أنه لم يصلنا. وبالنسبة إلى التثبيت الشرعي، انظر المقطع ١٥٧.

[وأمّا اطلاعنا عليه...] إن مسألة العوائق المادية التي تحول دون تثبيت إجماع ما هي على العموم ما يضعه المنكرون لهذا الأصل في المقدمة. وهي معزوّة إلى البعض («قوم») في **المستصفى** (المجلد الأول، ص ٣٢٦، السطر ١٤). في **فصل المقال**، يشدّد ابن رشد على صعوبة جمع آراء العلماء المختلفين عبر تعداد العوائق المادية التي لا بدّ من تجاوزها لكي يحصل الإجماع. غير أنه لا يجزم باستحالة هذا الأمر على الإطلاق، بل فقط في الحالة المحدّدة للمسائل النظرية المُفْرَدة للخاصة (انظر: **فصل المقال**، مقطع ٢٥).

مقطع ١٥٧ [وأما الدليل على كون الإجماع...] لم يكن إنجاز «حُجّيّة الإجماع» كمصدر للفقه عملية يسيرة التحقيق. ومن شاء من القراء الاطلاع على التطور العام للحُجَج السمعِيّة، فليعدّ إلى حلاق «On the Authoritativeness». بيد أن برهنة الغزالي تظهر تردّداً خاصاً بالمذهب الشافعي عندما يتعلّق الأمر بالتأسيس للإجماع، تردّداً يختلف تمام الاختلاف عن عزم الحنَفِيّة في هذا الموضوع. ويعود هذا التردّد، ومن بين عوامل أخرى، إلى الوِقفة النقدِيّة للأشعري حِيال هذا الأصل (انظر: Zysow, *The Economy*, p. 115; pp. 119-120) ويظهر ذلك من خلال التحفّظات التي عبّر عنها ابن رشد في شأن حجيّة الآيات، كل منها بمعزل عن الأخرى، وهي تحفّظات نجدها في **المستصفى**، حيث يكتب الغزالي قائلاً: «فهذه كلها ظواهر لا تَنُصُّ على الغَرَض؛ بل لا تدُلُّ أيضاً دلالة الظواهر» (عينه، المجلد الأول، ص ٣٢٨، سطر ١١).

إنّ الآية الأكثر إثباتاً بحسب كل من الغزالي وابن رشد هي الآية التي استخدمها

الشافعي لإرساء الإجماع (النساء ١١٥) (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ٣٢٨، سطر ١٤). وبحسب حلّاق، لم تشكّل هذه الآية دليلاً نهائياً وقاطعاً بالنسبة إلى الشافعي، وهي لم تكتسب هذه الأهمية إلا استعادياً. أما الآية ١٤٣ من سورة البقرة فهي مثبتَة بالاستناد إلى الحنفي الجصّاص (المتوفّى سنة ٣٧٠هـ/ ٩٨٠م)؛ وبحسب عبد الجبّار، فإننا نستطيع أن نجدها بقلم أبي علي الجبائي (المتوفّى سنة ٣٠٣هـ/ ٩١٥م). في المقابل، نجد أن الآية ١١٠ من سورة آل عِمران، التي استوقفت الجصّاص، وجدت لها رفضاً من قبل عبد الجبّار بوصفها غير مقنعة. وهذا الأخير يقصي كذلك الآية ١٨١ من سورة الأعراف بوصفها هي أيضاً غير مُثْبتة (انظر: Hallaq, «On the Authoritativeness», pp. 432 -435).

[وبالجملة...] مع الغزالي، تصبح فكرة «التواتر في المعنى» للآحاد المختلفة، حجّة شديدة الأهمية بالنسبة إلى تأسيس هذا الأصل (انظر: حلّاق، عينه، ص ٤٤٤).

مقطع ١٥٨ [وأمّا مَن احتجّ على كون الإجماع...] إن إجماع عدد كبير على الكذب، علماً أنه قليل الاحتمال، فيه إيحاء إلى التواتر الذي ينقل خبراً محسوساً إحساساً مباشراً. وإذ يتعلّق الأمر بالشاهد، فإن صِحّة الخبر مسألة صدق وكذب. وبالتالي، فإن الكذب هو بموجب مسلّمة العدالة التي تتنامى بتنامي عدد الشهود. في المقابل، تقتضي مسألة الإجماع (من حيث المبدأ) تفكّراً في الأحكام الشرعية من قبل «المُجْمعين»، والرهان هنا رهان الحقيقة والخطأ. غير أن الخطأ العقلي جائز («ليس يَبْعُدُ») بالنسبة إلى العدد الأكبر: فأن تكون قضية ما واسعة الانتشار، فهذه صفة لا تضمن لها صحّتها، كما تشهد على ذلك المرتبة المعرفية الضعيفة التي تحتلها المشهورات.

وإن تجاوزنا مسألة الإجماع، لوجدنا أن هذا المقطع يجيز الاضطلاع بتمييز نوعين من القضايا القابلة للخلط، لأن كلاً منهما يقتضي العدد الأكبر: المشهورات والمتواترات. فالأولى قابلة للصواب والخطأ، لأنها تقتضي حقيقة أو ظَنّاً ينال تصديق العدد الأكبر. وفي هذا الشأن، يمكن لتأويلات الشريعة المشكّلة لغرض الإجماع، أن تقوم مقام نوع من أنواعها. أما المتواترات، فهي قابلة للصدق والكذب، لأنها تقتضي خبراً يُحسِّه العدد الأكبر.

لعل هذا الردّ يستهدف الغزالي، الذي يستخدم مفهوم «العادة»، الذي سبق واستخدمه عبد الجبّار (انظر: Hallaq, «On the Authoritativeness», p. 437)، لتأسيس الإجماع تأسيساً عقليّاً. ففي غياب الخلاف من قبل «أكابر الصحابة والتابعين» (وذلك وصولاً إلى النظّام، الذي كان لإنكاره لهذا الأصل أن نال شهرة واسعة في أصول الفقه)، يسعنا الافتراض أن هذا الأصل كان موضع إجماع (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ٣٣٢، السطر ١٦).

[بل نقول...] من الممكن تفسير هذه الفكرة بطريقتَيْن مختلفتَيْن:

١ - لا أساس عقلانياً للإجماع لأنه من المحتمل أن يتّفق عدد كبير من المجمعين على الخطأ؛ وحتى في حالة توافق العدد القليل منهم، وهم أقل قابليّة للخطأ من عددهم الأكبر، فإن الصّواب لن يُحْكَمَ لهم بمقتضى دليل عقلاني، بل بمقتضى الشريعة. بناء على هذا التأويل، يتّضح لنا أن العدد الكبير من المجمعين أكثر قابلية للوقوع في الخطأ من العدد القليل، وإن كانت قوة الصواب، المرتكزة على الشهادات، تتضاعف بفعل عدد قنوات نقل الخبر حتى تبلغ، في بعض الحالات، درجة اليقين، فإن قوة الصواب في حالة الإجماع تتقلّص في الوقت نفسه الذي يشهد تزايداً في عدد القنوات. تقتضي الحجّة إظهار أنه ما من وسيلة واحدة تقوى على تثبيت الإجماع عقلانياً وأنه، حتى لو عُمِلَ على تقليص فرص الوقوع في الخطأ حتى يبلغ حدّه الأقصى، فإنه لا سعة لتثبيت الإجماع إلا بمقتضى الشريعة. وعلى ضوء ما تقدّم، يمكن اختصار الحجّة على النحو التالي: ليس العدد الأكبر من المجمعين هو وحده القابل للخطأ، بل حتى لو قلّصت فرص الخطأ أقصى تقليص، يبقى التثبيت النقلي هو وحده على الدوام الذي يجوّز تسويغ هذا النوع من القضايا.

٢ - لا وجود لتثبيت عقلاني يرتكز عليه الإجماع، لاحتمال أن يتوافق العدد الأكبر [من المجمعين] على الخطأ، وهذا هو بالحري حالة العدد الأقل؛ مع ذلك، حتى في هذه الحالة، سيُحكم لهم بالصواب بمقتضى الشريعة. بناء على هذا التأويل، تكون المشهورات على الدوام مجرّدة من أي محتوى صائب ولكن من الممكن للعدد الأكبر أن يحظى أكثر بفرصة الاقتراب من الصواب. في هذه الحالة، يتعلّق الأمر بإظهار أن التثبيت النقلي للإجماع مستقل

عن كل تثبيت عقلاني، وأنه، حتى لو قلّصت فرص تحصيل الصدقية العقلانية للإجماع، فإن الحجّة النقلية وحدها تكفي لتثبيته. وعلى ضوء ما تقدم، يمكن اختصار الحجّة على النحو التالي: لا سعة لتثبيت الإجماع تثبيتاً عقلانياً فقط، بل حتى عندما يبدو هذا التثبيت أقل احتمالية أو أقل قبولاً للتسويغ، فإن العدد القليل القليل المتبقي من الأشخاص هو الذي سيكون على صواب بموجب الشريعة.

نجد هذه الاستحالة في تثبيت الإجماع عقلانياً في **مختصر الخطابة**:

وأمّا الإجماع الذي هو اتفاق أهل الملّة وتواطؤهم على أمر في الملّة فمستنده أيضاً في الإقناع شهادة الشرع لهم بالعصمة.

(انظر: **مختصر الخطابة**، تحقيق بترورث، مقطع ٤٢).

لا يبلغ المجتهدون الصواب إلا بمقتضى شهادة الشريعة وليس بمقتضى أي نوع من أنواع التثبيت العقلاني لهذا النمط من إنتاج الحقائق. تحيل شهادة الشريعة هنا إلى مجموع الآيات الواردة في المقطع ١٥٧. ومن جهتي، فإنني لا أشاطر مارون عوّاد التفسير الذي اضطلع به لهذا المقطع، حيث يكتب قائلاً: «أفهم هذا المقطع الإيجازي على النحو التالي: لا قيمة للإجماع «الذي هو اتّفاق أهل الملّة وتواطؤهم على أمر في الملّة» إلا بشهادة الحديث النبوي. غير أنه قد سُبِق إلى التوافق على أن الشهادة لا تزوِّد باليقين. إذن، ليس للتوافق قيمة اليقين لارتكازه على شهادة» (Aouad, *Le Livre de la Rhéthorique*, LXII). يبدو لي أن لا ضرورة لإقحام القيمة المعرفية للشهادة بغرض التشكيك بالركيزة العقلانية للإجماع، وأنه ينبغي التمييز بين اليقين الذي نحصل عليه حيال أصالة خبر ما (أكان نبوياً، أم تاريخياً أم جغرافياً) واليقين الذي يولّده فينا مضمون هذا الخبر. فحتى ولو أنّ الآيات القرآنية المثبّتة للإجماع قد وصلتنا بالتواتر، ونحن على يقين من أصالتها، غير أنّ لا أساس لمضمون هذه الآيات (تصويب الأمة المجمِعَة على نقطة ما) إلا الأساس النقلي. فالثنائية الصدق - الكذب لا تنطبق في هذه الحالة إلا على أصالة الخبر (ثمّة آية تشهد لمصلحة تصويب الأمة)، غير أنه لا بدّ من فحص مضمونه فحصاً عقلانياً، بما أن الأمر لا يتعلّق بخبر محسوس نقله شهود، بل بحقيقة عقلية. يصُحُّ هنا تقريب هذه الحالة من حالة الآيات القرآنية التي تذكر وحدانية

الله. فإن اليقين في شأن أصالتها منقول إلينا بالتواتر، غير أنه يجب تثبيت صحة مضمونها بالقياس لأن الأمر يتعلّق بحقائق عقلية وليس بحقائق محسوسة. فكرة هذا المقطع هي إذن أن لا أساس للقضية المفيدة بأن «أهل الملّة المتواطئين على أمر صائبون» (وذلك خلافاً، على سبيل المثال، للقضية القائلة بوحدانية الله)، إلا أساساً نقلِيّاً.

مقطع ١٥٨ [وإنما اشترطنا في حدّه...] يسعى هذا المقطع إلى ملء الفجوة الماثلة بين الخاصة والعامة فيما يتعلّق بالإجماع. ولقد سبق لنا أن وجدنا هذا الإبهام الموصِّف لاتساع نطاق المجمعين في مصنّفات الشافعي (من شاء من القراء الاطلاع على النقاش في أدبيات هذا الموضوع، فليعُد إلى: Lowry, *Early Islamic*, 331sq, et 350sq). لا يتطلّب اكتشاف الأمثلة التي وصلتنا عن المتواترات أي جهد تأويلي؛ ومن هنا إمكانية أن تتوافق العامة عليها (انظر مقطع ١٥٦ حيث الإشارة إلى تفوّق التواتر على الإجماع). ولقد تم التطرق مطولاً في **فصل المقال** إلى عجز العامة عن تأويل النصوص بشكل صحيح، علماً أن هذا العجز يظهر لأول مرة في المقطع ١٦، حيث عمل على تحديد ماهية التنزيل بوصفه يدعو الناس بطرق مختلفة تتناسب وطبائعهم.

وعلى الرغم من أن الغزالي قد أدمج جملة المؤمنين في حدّه، إلّا أن في موقفه شيئاً من التردّد. إذ وإنّ أصَرّ على إدماج جُملة المؤمنين، فإنه لا يشترط توافقهم ليسوِّغ الإجماع، بل إنه يدمجهم بوصفهم ملزمين باتّباع المجتهدين، وذلك لافتقارهم إلى الآلة الضرورية التي تجيز لهم تفسير الشريعة بمفردهم.

يكتب الغزالي في **المستصفى** (المجلد الأول، ص ٣٤١، الأسطر ١٤ - ١٦) قائلاً:

> العاميّ ليس أهلاً لطلب الصواب، إذ ليس له آلة هذا الشأن، فهو كالصبي والمجنون في نقصان الآلة، ولا يُفهم من عصمة الأمة من الخطأ إلا عصمةُ مَنْ يتصوَّر منه الإصابة، لأهليته.

إن هذا الإصرار على إدماج العامة بطريقة أو بأخرى، أو على البحث عن المكان الذي تشغله في الإجماع، يوجد في نصوص الباقِلاني الذي يعتبر أنه وسَّع عدد المُجمعين (انظر:

Chaumont, «Bāqillānī, Théologien aš'rite»؛ ولكن انظر الشكوك التي يثيرها الباحث في الصفحة ٩٤ والحاشية ٤٠ من مقالته؛ انظر أيضاً Zysow, *The Economy*, p. 122 nt 31، الأكثر حسماً من شومون في رفضه عَزْوَ هذه الطريحة إلى الباقِلاني.

وبالتماثل مع الفكر السياسي لابن رشد، فإنّ العامّة تدلّ على جمهور القوم في مقابل الخاصّة أي النخبة. أمّا في سياق أصول الفقه، فيمكن لهذَيْن المصطلحَيْن أن يعنيا الجاهل بأصول علم أو فنّ مّا، في مقابل العالم. فالفارق بين العالِم والعامّي يرتكز في هذه الحال على مهارة الأول في إطار محدود وليس على تمييز عابر للطبقات الاجتماعيّة المختلفة كما هي الحال في الفكر السياسي للفلاسفة. انظر على سبيل المثال، الملاحظة التي يبديها الغزالي في المستصفى (المجلد الأول، ص ٣٤٣، السطرين ٦-٧) حيث يقول: «أما النحويّ والمتكلّم فلا يُعْتَدّ بهما، لأنهما من العوام في حق هذا العلم، إلا أن يقع الكلام في مسألةٍ تَنْبَنِي على النحو أو على الكلام».

مقطع ١٦٠ [فأمّا عدد المجمعين...] تطرح مسألة «عدد المجمعين» بالتماثل مع عدد المخبرين لخبر متواتر (انظر مقطع ٩٥). ولقد سبق لابن رشد أن أجاب عنها في المقطع ١٥٨. ولكن، في ظلّ غياب أية ركيزة عقلانية لعصمة الأمّة، لا تنطوي مسألة عدد المخبرين على أي معنى يذكر.

مقطع ١١١ [فأمّا إن أجمع أهل عصرنا...] يكمن الرهان هنا في معرفة ما إذا كان انعدام إجماع الأمة، في مرحلة معينة، يستطيع، على نحو تناقضي، أن يشكّل إجماعاً يقصي، بالنسبة إلى الأجيال اللاحقة، كل إمكانية على الإجماع على واحد من القولَيْن، علماً أن موقف ابن رشد والغزالي يمتثل لتكريس التفاوتات الماضية.

> إذا اتفق التابعون على أحد قولي الصحابة لم يصر القولُ الآخرُ مهجوراً، ولم يكن الذاهب إليه خارقاً للإجماع، خلافاً للكرخي وجماعة من أصحاب أبي حنيفة والشافعي، وكثير من القدرية، كالجبائي وابنه، لأنه ليس مخالفاً لجميع

الأمة، فإن الذين ماتوا على ذلك المذهب هم من الأمة، والتابعون في تلك المسألة بعضُ الأمة؛ وإن كانوا كلَّ الأمة، فمذهبهم باختيار أحد القولين لا يحرّم القولَ الآخر. فإن صرحوا بتحريم القول الآخر فنحن بين أمرين: إما أن نقول: هذا محالٌ وقوعُه، لأنه يؤدي إلى تناقُضِ الإجماعَيْن، إذا مضتِ الصحابةُ مصرِّحةً بتجويز الخلف، وهؤلاء اتفقوا على تحريم ما سوَّغوه. وإما أن نقول إن ذلك ممكن، ولكنهم بعض الأمة في هذه المسألة، والمعصية من بعض الأمة جائزة، وإن كانوا كلَّ الأمة في كل مسألة لم يُخَض فيها.

(**المستصفى**، المجلد الأول، ص ٣٦٩، السطر ٨ - ص ٣٧٠، السطر ٢).

يرتكز هذا البرهان على فكرة أن «مذهب» العالم «لا ينقطع (...) بموته». لا شيء يمنع إذن، بناء على ما يقوله لنا الغزالي، القول إن فلاناً «وافق» الشافعي أم لم يوافقه (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ٣٦٨، سطر ٢٠)، حتى عقب موته. أما الموقف المنافس لهذا، فهو يميّز المذهب الحنفي (انظر: Zysow, *The Economy*, pp. 142 -146، حيث عرض للحُجَج الرئيسة).

[وقد اختلف الناس في ذلك...] يؤسس ابن رشد موقفه على تحليل يضطلع به للدلائل النقليّة التي تشكل ركيزة الإجماع. إن عموم اللفظ يشمل جملة المسلمين المنضوين في كل الأجيال السابقة واللاحقة. لكن الأجيال اللاحقة مقصية بسبب من السياق، بما أننا لا نستطيع أن نعرف مسبقاً، في شأن المسألة المطروحة في الحاضر، أياً من فِرْعَيّ البديل سيؤثرون، وذلك بموجب مبدأ المستقبليات المحتملة (في العبارة ٩). أما «عموم ما بقي» فجملة تحدّ توسيع نطاق العبارة ما أن تُقْصى الأجيال المستقبلية، وتَدْمُج بالتالي الأجيال الماضية.

ثمّة مسألة أخرى قريبة بما يكفي من هذه تكمن في معرفة ما إذا كان ممكناً «إحداث قول ثالث» (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ٣٦٦، سطر ٧)، ما أن يتبلَّر التنازع حول بديل واحد. على غرار الشيرازي والأشعري، يرفض الغزالي هذه الإمكانية ويؤثر «تجميداً» للمسائل حيث حصل إجماع على الاختلاف. وبالنسبة إلى فُوْرَك فإن الأشعري قد أمكن له

بهذه الطريقة أن يبطل عقيدة المعتزلة القائلة بالمنزلة بين المنزلتَيْن لأنها كانت تكمُن في حلٍّ ثالث. انظر: **مجرّد مقالات الأشعري**، تحقيق جيماريه، ص ١٩٤.

[اللهم إلّا عند...] إن فهمت جيداً هذه الملاحظة الأخيرة فإن ابن رشد يشرح موقف جماعة الخصم المُسْتَذْكر في **المستصفى** عبر اللجوء إلى مبادئ تفسيرية. إن التخصيص الجزئي للفظ ما (ما أن تقصى الأجيال القادمة عن عموم اللفظ) يبطل كليّاً، من وجهة نظرهم، عمومه في ما يبقى مدرجاً تحت اللفظ: فبمجرّد أن تقصى الأجيال المستقبلية من عموم لفظ «أمّة»، يجوز تقليص عمومه إلى الأجيال الحاضرة عبر إقصاءٍ للأجيال الماضية.

مقطع ١٦٢ [فأمّا أهل الظاهر فليس يُتصوَّر معهم هذا الخلاف...] إن هذا التصوّر التقييدي للإجماع بوصفه فقط إجماع الصحابة الذين كانوا، وحدهم دون غيرهم، يشكّلون في تلك الحقبة جملة الأمة، يميّز الفكر الظاهري الخاص بابن حزم (انظر على سبيل المثال Turki, «L'iğmā' ummat al-mu'minīn», pp. 56 -57؛ علماً أن زَيْزُف يعترض على هذا التفسير في *The Economy* p. 49). وتلك هي الحال كذلك بالنسبة إلى استحالة تشكيل إجماع انطلاقاً من القياس.

[وسنُبيِّن هذا في كتاب الاستنباط...] بناء على السياق، يدل **كتاب الاستنباط** على القسم الثالث من **المختصر** حيث يعالج ابن رشد مسألة القياس (انظر المقاطع ٢٦٥ - ٢٧٥).

مقطع ١٦٣ [وأمّا هل يتناول أيضاً لفظ الأمّة...] إن صحّة إجماع غالبية المجتهدين (أي «إجماع الأكثرين»)، وذلك على الرغم من اختلاف عدد صغير منهم، مرتبط خصوصاً بالحنفيّ الجَصّاص (انظر: Zysow, *The Economy*, p. 131). بالنسبة إلى الغزالي، لا تقوم العصمة إلا بالنسبة إلى جملة الأمة («ما أجمعوا عليه عن اجتهاد لا يجوز خلافه بعده، ليس لأنه حق فقط، لكن لأنه حق اجتمعت الأمة عليه» (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ٣٧٤، السطرين ١٦-١٧).

[وبالجملة فالنظر في هذه الأحوال...] يرجع هذا التحفّظ المتعلّق بحدّ الإجماع صداه إلى الجملة التي يعزوها ابن رشد إلى الغزالي في **مختصر الخطابة**، حيث يقول: قال [أبو حامد]: «إنّه لم يُجْمَع بعدُ على ما هو الإجماع» (انظر: عينه، تحقيق بَتِرْورث، ص ١٩٥، مقطع ٤٢).

مقطع ١٦٤ [وأمّا إذا نُقِل عن أكثرهم أيضاً قول...] يرتبط قبول الإجماع السكوتي بالمذهب الحنفي (انظر: Zysow, *The Economy*, p. 124). ولا وجود للاقتباس عن الشافعي في **المستصفى**. من الممكن لقرائن الأحوال أن تحيل إلى إيماءات توحي بالقبول. أما الأسباب التي يستنبطها الغزالي لتسويغ صمت المجتهد «من غير إضمار الرضا»، فهي على التوالي: ١ - مانع يحول دون إفصاحه عن عدم ارتضائه للإجماع، يتبدّى لناظره بـ «قرائن السَّخْط». ٢ - قبوله أن يتقدم آخر بدعم موقفه على الرغم من شجبه لهذا الأمر الذي يعدّه ناشئاً عن الاجتهاد؛ ٣ - اعتقاده «أن كلّ مجتهد مصيب»؛ ٤ - انتظاره فرصة ملائمة للكشف عن إنكاره، علماً أن هذا الانتظار قد يطول حتى موته؛ ٥ - اعتقاده أن الآخرين لن يأخذوا في الحسبان إنكارَه، فيؤثر الصمت على «الذّل والهوان»؛ ٦ - الإقدام على التوقف في المسألة، ٧ - اعتقاده أنّ إنكار غيره كافٍ (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ٣٥٩، الأسطر ٥ - ٢٠).

وبهذه المسألة المتعلقة بالإجماع السكوتي يرتبط التمييز المضطلع به في **فصل المقال** بين المسائل النظرية والمسائل العملية. وحدها المسائل العملية هي التي تكشف على الملأ، فيما تبقى المسائل النظرية مُبَيَّتَة، وذلك منذ فجر الإسلام (انظر المقطعَيْن ٢٥-٢٦). ومن هنا، قد يتعلّق الأمر بسبب إضافي يلزم المجتهد بالسكوت.

مقطع ١٦٥ [وإذا كان هذا هكذا...] تميّز مسألة إجماع أهل المدينة المذهب المالكي. وبطبيعة الحال، فإن المعالجة التي يفردها لها ابن رشد هي معالجة أكثر تفصيلاً من الواردة في **المستصفى**، وذلك بسبب من معرفته المتبحِّرَة والمفصّلة بالمالكية. يلمح ابن رشد في

بداية المجتهد إلى هذا المقطع من **المختصر**، عندما يصرِّح أنه سبق له أن عالج «عمل أهل المدينة» وقيمته بوصفه أصلاً للفقه، في مصنّفه **الكلام الفقهي**، وقد أشار جمال الدين العلوي إلى هذا في تحقيقه للنص (انظر: **الضروري في أصول الفقه**، ص ٩٢، حاشية ٢). انظر: **بداية المجتهد**، تحقيق معوّض وعبد الموجود، المجلد الأول، ص ١٣٦. من جهته، يشير العلوي في الحاشية عينها إلى مقطع آخر من **بداية المجتهد**، حيث يتعلق الأمر بـ «عمل» أهل المدينة بوصفه دليلاً شرعياً: يقصي ابن رشد حجّة دليل الإجماع (الذي لا يمكن أن يكون إلا جزئياً)، كما حجة الدليل بالتواتر (كما هي الحال بالنسبة إلى مسألة «الصّاع»)، لاستحالة نقل الفعل بالتواتر إلا إذا ارتبط بـقول. انظر: **بداية المجتهد**، تحقيق معوّض وعبد الموجود، المجلد الأول، ص ٢٥٢.

من شاء الاطلاع على عرض تاريخي لمسألة إجماع أهل المدينة، فليعُد إلى «Brunschvig, «Polémiques médiévales. وينكر ابن رشد هذه المسألة باسم المبدأ المعروض له في المقطع السابق (المناهض للإجماع الغالب). أما الصيغة التي يعزوها إلى «الأكثر تبصّراً» فهي تلك التي يعتمدها القاضي عياض (المتوفّى سنة ٥٤٤هـ/ ١١٤٩م) الذي يميّز بين الإجماع المرتكز على النقل (عبر إعطائه مثل الصّاع الذي نجده في **المختصر**) والإجماع المنبثق عن اجتهاد أهل المدينة، والذي لا يشكّل دليلاً. هذا الموقف الذي ينتهي إلى فرض نفسه على جملة المذهب، هو تنازل مقارنة بالموقف الآخر الأكثر جذرية والذي يفيد بأن كل إجماع صادر عن أهل المدينة (سواء ارتكز على نقل أو على قياس) هو دليل بحدّ ذاته (انظر: Zysow, *The Economy*, pp. 134 -135).

[مثل ما اتّفق لمالك مع أبي يوسف...] أبو يوسف (المتوفّى سنة ١٨٢هـ/ ٧٩٨م) هو أحد كبار المؤسسين للمذهب الحنفي وقد كان قاضي القضاة خلال عهد الخليفة العباسي هارون الرشيد. والصّاع من جهته وحدة لقياس زِنَة الحبوب وهي توازي أربعة أمداد (أي ما يعادل تقريباً ثلاثة ليترات) بحسب عادة أهل المدينة، علماً أن النبيّ قد حدّد قيمتها في السنة الثانية للهجرة (أي سنة ٦٢٣-٦٢٤ للميلاد).

[وإلا متى لم يُشْتَرط هذا...] لا صدى لهذه الحجة الأخيرة في **المستصفى**. ولعلها

تجد لها مصدراً في واحد من اعتراضات ابن حزم، الذي يجزم في ختام فصله في **الإحْكام** المكرّس لإنكار هذا الأصل، بأنه، وبالنسبة إلى كل حالة فقهية كانت تطرح في المدينة، لم يكن لا الأمير ولا القاضي يقدمان على الإفتاء فيها قبل الحصول على موافقة الخليفة الأموي في بلاد الشام (انظر: **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق تامر، المجلد الأول، ص ٦٩٦).

مقطع ١٦٦ [وأمّا مَنْ يشترط...] تعود ركيزة الحجّة القائلة بـ«انقراض المجتهدين» إلى إمكانية أن يُقْدِم المجتهد على تغيير رأيه بعد تثبيت الإجماع. وإذ يتصدّى لهذه الحجّة، يقدم الغزالي تداخل الأجيال بوصفه حجّة رئيسة تجعل من كل انقراض أمراً مستحيلاً مادياً. وللتبحّر في هذه المسألة، انظر: Zysow, *The Economy*, p. 138.

الأصل الرابع: في استصحاب براءة الذِّمّة

مقطع ١٦٨ [وهو دليل العقل...] يقتضي الاستصحاب في الفقه الإفصاح عن دوام حالة سابقة للأشياء أو لوضع شرعي ما حتى ثبوت العكس. وبوصفه أصلاً، يقتضي الاستصحاب أن يستنتَج الغياب من الحالة الطبيعية السابقة لما لم يتم تثبيته (وبالتالي حالة ما لم يَلْحَقْه تغيير) بوصول الشريعة.

وليس هذا الأصل بدليل بالمعنى الحقيقي (مقطع ٧٧)، بما أنه يعجز عن تثبيت أي شيء ولكنه يجيز استنتاج غياب حكم شرعي. ونحن نجد في **المستصفى** هذا التمييز بين المعطيات السمعيّة والمعطيات العقلية، في ما يتعلق بدلائل التثبيت أو الإنكار.

مقطع ١٦٩ [والاستصحاب في هذه الصناعة...] من شاء من القراء الاطلاع على عرض لمسرد استصحابات براءة الذِّمة، فليعُد إلى: Yunis Ali, *Medieval Islamic Pragmatics*, pp. 77 -80. أما في شأن «استصحاب براءة الذمة» على العموم، فانظر المقطع ٢٠٦. وفي

شأن «استصحاب براءة الذِّمة» للفظ متواطئ حتى نسخه، فليعد إلى المقطع ١٣٩ ولواحقه. وفي تكرار الأمر، انظر المقطع ٢٤٨.

[والخامس...] «استصحاب الإجماع» في **المختصر** و**المستصفى**، المشار إليه في مكان آخر بمسمَّى «استصحاب حَلّ الإجماع» هو حالة من «استصحاب براءة الذِّمة» مختلَف فيها. وفي **المستصفى**، حيث لا يقبل به الغزالي، يقوم مثل «التيمُّم» بإيضاحه (انظر: عينه، المجلد الأول، ص ٣٨٠، الأسطر ٥ - ٩).

> لا حجة في استصحاب الإجماع في محل الخلاف، خلافاً لبعض الفقهاء. ومثاله: أن المُتَيَمِّم إذا رأى الماء من خلال الصلاةِ مضى في الصلاة، لأن الإجماع منعقد على صحة صلاته ودوامها. فطرَيَانُ وجودِ الماء، كطريانِ هبوبِ الريح، وطلوعِ الفجر، وسائر الحوادث. فنحن نستصحب دوام الصلاة إلى أن يدل دليل على كونِ رؤيةِ الماء قاطعاً للصلاة.

بناءً عليه، يقتضي هذا المبدأ القبول بدوام بقاء حالة من الأشياء على حالها بموجب الإجماع، عندما يلحق التغيير بصفة من صفات أحد هذه الأشياء. غير أن التغيير الطارئ لا يُعتبر كافياً ليستلزم تغييراً في الحكم. انظر في هذا الشأن: الشيرازي، **اللُّمَعْ**، تحقيق شومون، مقطع ٣٠٨ الذي يدعم الموقف عينه محتفظاً بالمثل نفسه وجازماً بأن الشافعي كان يَقْبَل بهما.

ومن جهته، يقوم ابن رشد بالتمثيل على هذا المبدأ ببيع أمّ الولد، وهو مثل مرتبط بابن حزم وبالمذهب الظاهري الذي يؤيد هذا المبدأ، بناء على ما يشرحه في المقطع التالي. أما في **بداية المجتهد**، فإنه يضع في التناقض أيضاً موقف الظاهرية وموقف الغالبية أو «الجمهور». فالظاهرية يُجَوِّزون بيع أمّ الولد بمقتضى العملية العقلية التالية: بما أن الإجماع معقود على الأمر القائل بإمكانية بيع الجارية قبل أن تضع مولوداً لسيّدها، فإنه لا بدّ أن يُستطاع إلى بيعها بعد ولادة الطفل، لغياب أي تغيير عُرفي عن هذا الوضع. ثمّة إذن استصحاب للإجماع حتى بروز دليل (سمعي) على العكس. أما المذاهب الأخرى فإنها تفيد من وجوب اللجوء إلى القياس: إذ، بما أن صفات المرأة المعنيّة بالمسألة قد تغيّرت، لا بد من اكتشاف الحكم

الجديد الملائم لوضعها من خلال عملية عقلانية تعتمد مبدأ التماثل (انظر: **بداية المجتهد**، تحقيق معوّض وعبد الموجود، المجلد الثاني، ص ٥٧٤-٥٧٥). وفي شأن هذا الجدل الذي يضع الظاهري ابن داود وابن سُرَيْج في التناقض، عُد إلى: Zysow, *The Economy*, p. 151.

مقطع ١٧٠ [وهذا الاستصحاب...] يبرز ابن رشد أيضاً في **بداية المجتهد** (عينه) الرابط بين هذا المبدأ المقبول من الظاهرية وردّهم للقياس.

ويقع التكليف بالدليل خدمة لاستصحاب حالة الجواز على عاتق مَنْ يجزم (انظر المقطع ١٦٨): ومن هنا، فإن مَن يجزم بوجود دليل صلاة سادسة، لا بدّ له من إعطاء الدليل عليه. هنا، يكلّف بالدليل مَنْ يُنْكِر: أي من ينكر بيع أمّ الولد، لا بدّ له من إعطاء الدليل عليه.

ملاحق: في الأصول الأخرى

مقطع ١٧٤ [ومنها الاستحسان...] يقتضي الاستحسان، وهو المرتبط في العادة بالمذهب الحنفي، تبنّي قاعدة تقصي نفسها عن العملية العقلية التي نصل إليها بالقياس، وذلك لاعتبارات متنوعة عملية واجتماعية. ثمّة مثل معتمد في العادة ونجده في **المستصفى**، يجوِّز صِحّة البيع بين السّقاء والزبون الذي يطلب منه أن يسقيه من دون أن يحدّد البائع للشاري الثمن مسبقاً، في حين يجب على عقد الشراء أن يحتوي، وإلا أبطل، تحديد الثمن. وليعمِد القارئ هنا إلى المقارنة على سبيل المثال بين العملية العقلية التي يضطلع بها الغزالي بتلك التي يتولاها الشيرازي في **اللُّمَع** (تحقيق شومون، مقطع ٣٠٥).

من بين الحدود التي طرحها الغزالي ثم ردّها، لنتوقف عند الحدّ الأول، لما له من علاقات بالأخلاقيات الأشعرية: «ما يَسْتَحْسِنُه المجتهد بعقله» (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ٤١٠، السطر ١). يردّ الغزالي هذا الحدّ لأنه يضع كيفيّة القاضي وأهواءه في خدمة الشريعة، وينطوي على خطر تغليب «وهم وخيال» القاضي على القراءة الصحيحة للنصوص.

وفي هذا المجال، توصف النفس كنازعة إلى الشيء بسبب علّة، بإمكانها أن تكون الوهم والخيال بقدر ما يمكن لها أن تكون دليلاً شرعياً. ومن هنا، فما من وسيلة واحدة لتمييز النزعة بالأوهام و«سوابق الرأي»، من دون اللجوء إلى الدلائل الشرعية. إن ما يعقد الرهان عليه هنا هو عجز العقل البشري عن اكتشاف أحكام الأفعال بنفسه، بحسب ما برهنه الغزالي مطولاً في مستهل **المستصفى**. فالنفس تترجح بين ما تعتقده خلقيات طبيعية وما هو في الواقع إلا وهم وخيال (علماً أن هذا الوهم عينه هو ما يؤدي إلى أحكام خاطئة) والدلائل الشرعية التي تشير عليه باتباع الأحكام المرسية (أو المثبتة) بإرادة من الله والمعرفة من خلال شريعته فقط لا غير.

أما «الاستصلاح»، فإنه يلقى لدى الغزالي، معالجة مختلفة. فمع أنه مدرج في خانة «الأصول الموهومَة»، إلا أن هذا المفهوم هو بالنسبة إليه مناسبة ليكرّس له شروحات مسهبَة وموسَّعة، بالغة الشهرة، في أهداف الشريعة، موزّعة على ثلاثة مستويات تناقصِيّة هي على التوالي: الضرورات والحاجات والتحسينات والتزيينات. وتهدف هذه الأغراض إلى الحفاظ على الأصول الخمسة، وهي: دين الخَلْق (ومن هنا «قضاء الشرع بقتل الكافر المضِلّ، وعقوبة الداعي إلى بدعته»؛ «حفظ النفوس» («وقضاؤه بإيجاب القِصاص»)؛ و«حفظ العقول» (ومن هنا «إيجاب حدّ الشرب»)؛ «حفظ النفس والأنساب» (ومن هنا «إيجاب حدّ الزنى»)، و«حفظ الأملاك» (ومن هنا «إيجاب زَجْر الغصّاب والسّراق»). وفي رأي الغزالي تسعى كل الشرائع إلى تحقيق هذه الأغراض. وفي هذا الصدد، يقول في **المستصفى** (المجلد الأول، ص ٤١٧، الأسطر ١٥ - ١٧): «ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر، والقتل، والزنى، والسرقة، وشرب المسكر...» ولقد اعترفت الأجيال اللاحقة بأهمية هذه التفسيرات المسهَبَة التي أقدم مؤلفو الحداثة على الإفاضة في تحليلها. انظر على سبيل المثال: Hallaq, *A History*, pp. 112 - 113 / Hourani, «Ghazālī on the Ethics of Action», p. 86/ Opwis, *Maṣlaḥa and the Purpose of the Law*, pp. 65-87. ونلفت القارئ إلى أن المؤلَّف الأخير لصاحبه أُبويس مؤلَّف حديث الصدور مقارنة بالمرجعَيْن الأوَّلَيْن، يجد فيه قسماً مكرّساً للغزالي. ومَنْ شاء الاطلاع على قراءة اختزالية

لهذه الأغراض المقاصد وما نالها من تفسيرات موسَّعة حديثة، فليعد إلى رِضْوان السيّد، «مقاصِد الشريعة، بين أصول الفقه والتوجّهات النهضوِيّة»، ص ٢٨٨ - ٣٠٠.

إن الفرق بين النهجَيْن بالنسبة إلى الغزالي فرق أساسي، لأنه يجيز له إرساء وجود المصالح العامة التي لا بدّ للمجتهد من التطلّع إلى تحقيقها والحفاظ عليها، في الوقت عينه الذي يقصي وجود الأحكام المرتبطة بذاتها بالأفعال، كما وكل قدرة بشرية على إدراكها. وبينما يرتكز الاسْتِحسان (كما يحدّه أبو حامد) على قدرة المجتهد على تفضيل حلّ فقهي على آخر، فإن الاستصلاح، الذي يستخلص منه «المصالح المُرْسَلَة»، لا أصل له إلا الشرع هو عينه. وفي هذا الصدد، يقول في **المستصفى** (المجلد الأول، ص ٤٣٠، الأسطر ٧ - ٩): «وكونُ هذه المعاني مقصودةً عُرِفَ لا بدليل واحد، بل بأدلةٍ كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال، وتفاريق الأمارات». وبناء عليه، يتّضح لنا أن استقراء الشريعة عينها هو الذي يجيز استخراج هذه الأغراض الرئيسة، كما وفكرة «المناسبة» التي تسوِّغ اللجوء إلى استخدام القياس. ولم يطل الأمر بهذا التناقض الظاهري بين الخلقيات الأشعرِيّة وإقدامها على استخدام القياس الفقهي حتى جرّ الانتقادات التي انهال بها خصوم الأشاعرة عليهم، والدفوع من قبلهم لهذه الانتقادات. انظر: Zysow, *The Economy*, pp. 203- 109. ومن جهته، يستذكر ابن رشد هذا الأمر، في شكل اعتراض من قبل الظاهرية، في المقطع ٢٧٢، حيث لا يتوسّع في هذه التفسيرات المسهبة ويحيل إلى الكتاب في القياس، علماً أن هذا المقطع لا يعالج أصول الفقه بحدّ ذاتها، وإنما مناهج العملية العقلانية، بناء على ما يقوله مُلْمِحاً إلى «القياس المحيل والمناسب» (انظر **المستصفى**، المجلد الأول، ص ٤١٧، السطرين ٢-٣؛ وانظر أيضاً المقطع ٢٦٥ من **المختصر**). ونلفت إلى أن القياس يلقى له معالجة في المقاطع ٢٦٥ - ٢٧٥.

القسم الثالث: في مناهج التفسير (أو التأويل)

مقدمة عامة - دراسة المصطلحات

مقطع ١٧٦ [وهذا الجزء...] يبدأ هذا الجزء ما إن يفرغ من حدّ الحكم وتثبيت المدوّنة

الشرعية. ويتعلق الأمر بالقسم الأكثر ملائمة لهذا العلم (مقطع ٦)، بما يزوّد به الفقيه من أدوات تجيز اكتشاف الأحكام انطلاقاً من النصوص. يؤدي هذا القسم إذن الوظيفة الوسائلية للمنطق (بالنسبة إلى العلوم الدينية (مقطع ٣)، سواء بالنسبة إلى فروع الفقه (العلم العملي) أم بالنسبة إلى علم الكلام (العلم النظري). في الواقع، لا إمكانية للشروع في قراءة صحيحة للنصّ المنزَل، وهي ضرورية لهذين العلمَيْن، من دون تشكيل منهج تفسيري دقيق وصارم. ومن شأن هذا المنهج أن يزوّد بأساس تقني تقوم عليه العمليات الفكرية التي تضطلع **بداية المجتهد** بها، ولكن أيضاً في كل من **فصل المقال** و**الكشف**، ما إن يتعلّق الأمر برفض تفسير الأشعري لهذه أو تلك من الآيات.

[وهو ينقسم...] يجمع ابن رشد الأفعال وتصديق النبي عليها (انظر: **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ٧، السطرين ٩-١٠) تحت مصطلح «القرينة» التي لا بدّ فَهِمَها بمعنى «قرينة حال»، بما أنه يضعها في التناقض مع «اللفظ» (انظر: **تفسير** المقطع ١١٤، حيث حدّ «القرينة»). وفي تعداده للأنماط الدالة على مصطلح، يجمع ابن رشد «المفهوم»، وما ندركه أي «المعقول»، في الخانة عينها بغرض وضعهما في التناقض مع «الصيغة»، في حين أن الغزالي يفصل فصلاً واضحاً بين الأنماط الثلاثة، علماً أن النمط الثالث («معناه ومعقوله»؛ عينه، المجلد الأول، ص ١٣) مفردٌ للشِّق الأخير من هذا القسم الثالث، الذي يعالج مسألة القياس الفقهي. ويتلاءم هذا الجمع للمفهوم والمعقول والإرادة الراغبة في إدخال القياس الفقهي في إطار مفهوم اللفظ (مقطع ٢٥٩) وفي إفراد، قدر المستطاع، لمصطلح «القياس» المعنى الذي ضمّنه فيه التقليد الفلسفي.

مقطع ١٧٧ [فنقول إن العادة قد جرت عندهم...] يحيل لفظ «عندهم» إلى الأصوليين، بناء على ما يظهره الثنائيان اللفظيان اللاحقان، وهما يميّزان مصطلحات أصول الفقه. وانظر المقطع ٨، حيث يذكّر أيضاً بإرادته بالتمثّل بالعادة المرعية في هذا العلم. ولعل هذه المسافة هي دلالة على وجود تصنيف آخر هو تصنيف المنطق الذي يعرض له في المقطع التالي.

مقطع ١٧٨ [فنرجع فنقول إن الألفاظ...] تحُثُّ الجملة الفعلية «فنرجع» على العودة في السياق المنتظم للعرض إلى تقسيم سابق للعبارات، وهو يمتاز خصوصاً عن التقسيم المعتمد في **المستصفى** [المجلد الثاني، ص ١٩، سطر ١٣]، بالفرق بين القضايا الجازمة والقضايا غير الجازمة، محيلاً بهذا إلى **في العبارة** (٤, ١٧a ١-٥).

[وكان يدلّ جزؤه على جزء من المعنى...] تدلّ «الألفاظ المركّبة» على قضايا مكتملة أو غير مكتملة وليس على كلمات مركّبة، كما يظهره، من جهة، الحدّ الذي يعطيه عنه (فالألفاظ المركبة هي التي تشكّل من هذه الألفاظ المفردة)، ومن جهة أخرى التحديد المقتصر على «جزئه [الدال] على جزء من المعنى». يتضح لنا إذن أن الألفاظ المركّبة، التي لا يدلّ جزء منها على جزء من المعنى، هي ألفاظ مقصيّة. تلك هي حالة الاسم عبد الملك [...] حيث الجزء (عبد أو ملك) لا يدلّ على جزء من المفهوم الذي يدل عليه الجزءان مجتمعان، إن لم يكن عرضياً (انظر: **تلخيص العبارة**، تحقيق جِهامي، ص ٨٢- ٨٣).

[وهذا ينقسم إلى...] في مقطع مشابه من **جوامع المنطق** «القول في التصديق»، تحقيق بَتِرورث، ص ٣٧-٣٨) يميز ابن رشد بين القول الذي يسمّيه، «متّبعاً هذه الصناعة» (أي صناعة المنطق)، القول الجازم، قضية وحكم، والقول غير الجازم، كالأمر والطلب، اللذين يحملان بالقوة الأصناف المتفرعة الخمسة المذكورة هنا. في الواقع، يشكّل النهي أمراً سلبيّاً، والتمييز بين الأمر والطلب والتضرّع لا يتِمّ على المستوى التشكّلي بل على المستوى الذرائعي(البراغماتي) لسياق القول (انظر المقطع ٢٤٣). في مصنّفه **تلخيص العبارة**، نجد أن الأمثلة التي يعطيها عن الأقوال غير الجازمة تتمثل بالأمر والنهي اللذين، بحسب قوله، سيقبل على دراستهما في **كتاب الخطابة** و**كتاب الشعر**، وهما المصنفان الأخيران من كتاب **المنطق** الطويل (انظر: تلخيص العبارة، تحقيق جِهامي، ص ٨٧). وفي مختصره في النحو، نجد أن الأمثلة عن الأقوال غير المدموغة بالحقيقة والخطأ هي النداء وطلب إنجاز الفعل وطلب تركه (انظر: **الضروري في صناعة النحو**، تحقيق وُلْد شيخ سيديا ص ٤٥). ولقد عُمِد إلى تعديل بنية هذا القسم الثالث من **المستصفى** بموجب هذا الأمر: فإن كان الغزالي يتطرق إلى فصل الأمر والنهي قبل الفصل في العام والخاص، يقترح ابن رشد، في المقطع

١٨٣، البدء بدراسة الأقوال الإخبارية التي يختتمها بوضوح بالمقطع ٢٤٢ عبر اتباعه دراسة الأقوال غير الجازمة المرتبطة بهذا العلم، أي الأمر والنهي.

مقطع ١٧٩ [والألفاظ سواء كانت أسماء...] هذا هو القسم الأول الذي يوسّعه ابن رشد بحيث يشمل كل أنواع الألفاظ المعدّدة في المقطع ١٧٨، مثل النص والمجمَل الواقعَيْن عند طرفَيّ طيف الإدراك (انظر المقطع ١٨٥ حيث يقول: «والمجمل من جهة الصيغة في مقابلة هذا»). و«النصّ» لفظ يحيل إلى معنى واحد، وذلك على نحو مستقِل عن سياقه («في كل المواضع») أي الظروف المحيطة به (انظر الأمثلة الواردة في المقطع ١٨٤). أما المجمَل فهو لفظ يحيل بلا تمييز إلى معان عدة، بلا إعطاء أولوية لمعنى على آخر (انظر الأمثلة في المقطع ١٨٥). ومن جهته، يضيف الغزالي أن هذا التحديد الذي ينقصه لا يتأتّى لا من «وضع اللغة» ولا من «عُرف الاستعمال» (انظر: **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ٢٨، السطرين ٧-٨). إذاً، لا يحصل الفهم إلا بواسطة عناصر خارجية ودلائل وقرائن.

إن هذا القسم الأول المستعار من هذه الصناعة يجد له ما يحدّده في عنصر يشير إلى ما يحيل في اللفظ إلى معناه. فالهدف هو إعطاء المفهوم التسمية الأكثر دقة، عبر رفع الغموض الذي كان لا يزال يحجب تسمية الأصوليين. في الواقع، تدل جملة «بعضُ ما يعنون» أنَّ عموم لفظ «النصّ» أكبر من عموم الحدّ المقترَح، وأنه لا بدّ من تقييده بجملة «من جهة الصيغة» للتوصّل إلى حدّ صحيح أي بناء على ما يقوله في **جوامع المنطق** للتوصّل إلى «تصوّرِه بما يَخُصُّه» (انظر: **جوامع المنطق**، «القول في دلالات الألفاظ»، تحقيق بَترورث، ص ٧، مقطع ١).

إن هذه الدقة التي يحرِص ابن رشد على تحقيقها في الحالات الأربع (انظر أيضاً المقطع ١٨٠)، والتي يزعم أنه مبتدعها («ولنسمّها نحن») تقسم هذا التصنيف التربيعي إلى صنفَيْن، متّبعاً بذلك التفريع الأساسي («صيغة المفهوم») المعمول به في **المستصفى** فقط عندما يتعلق الأمر بالألفاظ المجمَلَة (انظر: عينه، المجلد الثاني، ص ٢٠، الأسطر ٩ - ١٧)، والتي يقوم ابن رشد بتوسيع نطاقها بحيث تشمل جملة الأقسام.

مقطع ١٨٠ [ومن هذه الألفاظ...] تحيل عبارة «من أول الأمر» إلى المعنى الحقيقي للفظ الذي يسبق تسلسلياً المعنى المجازي. إذ لا معنى لاسم التفضيل في جملة «ويكون أشهر» إلا إذا استبقنا التتمة، أي انبثاق معنى ثان «حيناً ما»؛ ذلك أن الفكرة تقتضي ألا يحلّ المعنى الثاني محلّ المعنى الأول حلولاً نهائياً. وفي شأن هذَيْن النهجَيْن، انظر المقطعين ١٩٦-١٩٧. ولنشر إلى اختلاف في توصيف النهجَيْن، حتى ولو كان الحدّ الذي يفصل بينهما، في رأي ابن رشد، حدّاً مبهماً (انظر المقطع ١٩٧): الاستعارة ترسي رابطاً بين عبارة وشيء، في حين يبدو أن الإبدال (نوع - جنس) لا يتمّ إلا بين عبارتَيْن فقط لا غير، وبطريقة غير مباشرة بين الأشياء. ومن هنا، فإن وجود قرينة تهدف إلى الإعلام بالمعنى الثاني، يشير إلى الطابع الموقت لهذَيْن النهجَيْن، وذلك خلافاً للأسماء العرفيّة التي خضعت هي الأخرى تبديلاً للمعنى (انظر المقطع ١٨١). هذا ما يميّز، في **مختصر المنطق**، العبارات المجازية التي يرى فيها ابن رشد أنها تدل «من غير أن تكون راتِبة» على الأسماء المنقولة (انظر المقالة الأولى: القول في دلالات الألفاظ، تحقيق بَترورث، ص ٨٠، مقطع ٦). وهذا ما يسوِّغ تسمية اللفظ عينه بالظاهر أو المؤوّل بما يتلاءم وإملاءات السياق (أو وجود قرينة أو عدمها).

مقطع ١٨١ [وفي هذا الصنف تدخل...] تدلّ الأسماء العرفيّة على «الأسماء الشرعية» في التقليد الأصولي. يخصّ الغزالي الأسماء العرفيّة بكل الألفاظ التي كان لاستعمالها المشْتَقّ أن حلّ نهائياً محلّ الاستعمال الأول كاسم «دابّة» - ومعناه في الأساس البهائم التي تدب على أربع قوائم - الذي حلّ محلّ المعنى الأول المفيد بـ«وضع [...] كل ما يدب»، وكاسم «المتكلّم» الذي كان لمعناه «العالم بالكلام» أن حلّ محلّ «المتكلّم» أي «كل قائل ومتلفِّظ» (انظر: **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ١٤، الأسطر ٣ - ٥).

ومن هنا، يتضح لنا أن «الأسماء اللغوية» تنقسم إلى أسماء شرعية وأسماء عرفيّة (عينه، سطر ١٤) أما الحدّ الذي يزودنا به ابن رشد في هذا المقطع، فإنه يتلاءم والأسماء الشرعيّة أو الدينية والشرعية، أي الأسماء التي حوِّل معناها بعد التنزيل إلى معانٍ دينية خالصة (مثل «الإيمان، الكفر، الفُسْق» بوصفها أسماء دينية، و«الصلاة، الصَّوْم، الحَجّ»

بوصفها أسماء شرعية). وبالنسبة إلى الجدل اللغوي والكلامي المتعلّق بهذه المجموعات من الأسماء (انظر: Chaumont, «Encore au sujet de l'Ash'arisme d'Abu Isḥāq Ash-Shīrāzī»). علماً أن الموقف المعتزلي كان الإقرار بأن المعنى الجديد المعزو من قبل الشريعة بات مذّاك المعنى الحقيقي، وأن تغييراً في «التصرف» اللغوي قد حصل. في حين أن الأمر بحسب الغزالي هو أن «الشرع تصرّف بوضع الشرط، لا بتغيير الوضع [الأول]» (انظر: **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ١٧، السطرين ١٠-١١).

ولنلفِت، متّبعين بذلك شومون، أن الرهان الرئيس لهذا الجدل يغيب عنّا إن لم نشِر إلى العلاقة المرسيّة مع علم الكلام من خلال حدّ لفظ الإيمان (المتمتّع بخصوصية لا تخفى على أحد، وما يمليه من ملزمات في مجالَيّ الأعمال [الصالحات] والتقوى)، أي إلى هذه العلاقة الواقعة في أساس الخلاف الأول بين الخوارج والمرجِئة، وفي أساس الموقف الأشعري، مروراً بالموقف المعتزلي الواقع بين الاثنين.

من وجهة نظر المعتزلة، تَمَّ تحويل هذا المفهوم عن المسار المفضي به إلى معناه الأول، ليعمِد إلى تحميله معنى لا يُرْتَكب بموجبه أي فعل فيه عصيان أو تمرّد: فالفعل المتماثل والشريعة مُدْمَج في الحدّ الجديد للإيمان، والفاسق من المسلمين لا يستحق صفة «المؤمن»، وإنما يحتلّ له موقعاً وسطياً، أي «منزلةً بين منزلتَيْن». في المقابل، من وجهة نظر الأشاعرة، لم يخضع مفهوم «الإيمان»، إلى أي تحويل في المعنى، ولا يزال يعني «التصديق» فقط لا غير: ومن هنا، فإن «الأعمال» مقصيّة عن صفة المؤمن. أما الوجود الاستثنائي للخوارج في **المستصفى**، في جوار المعتزلة في هذا الخلاف اللغوي، فإنه يظهر جيداً أن النقطة المركزية فيه هي أخروِيَّة وتتعلّق بحدّ المؤمن.

إن التقسيم الذي اضطلع به ابن رشد لغوي بحت، حيث تتشارك الأسماء العرفيّة مع الأسماء المجازيّة، النهج التشكيلي عينه أي بالتشابه أو بالتعلّق، وذلك بعد إقرار تحويل المعنى نهائياً وليس وقتياً. وبالتالي، تتلاءم الأسماء العرفية والأسماء المحوّلة المعنى بناء على الحدّ الذي يزودنا به ابن رشد في **مختصر المنطق**، حيث يكتب قائلاً:

ومنها المنقولة وهي أسماء نقلت إلى المعاني الصناعية من المعاني الجمهورية

إما لمشابهة المعاني الصناعية بالمعاني الجمهورية - مثل الزمام المستعمل في صناعة الكتابة وزمام البعير، وإما لتعلّقها بها بوجه آخر من وجوه التعلّق - مثل أن يسمى الشيء في الصناعة باسم فاعله عند الجمهور أو غايته أو جزئه أو عرض من أعراضه - وهذه فينبغي أن يلتفت فيها إلى دلالاتها الجمهورية عند استعمالها في الصنائع (انظر مختصر المنطق، المقالة الأولى: القول في دلالات الألفاظ، تحقيق بَترورث، ص ٨، مقطع ٥).

نستنتج أن المعنى الصناعي أو التقني للأسماء هو الذي يحتل الأولوية منذ اللحظة التي تمّ استعمالها في سياق ديني ولا تتمّ العودة إلى المعنى «اللغوي» إلا بوساطة التأويل، في ظِلّ وجود قرائن تسوِّغها. في هذه الحالة، إنّ المعنى المؤوّل هو المعنى الأول زمنياً وليس العكس.

مقطع ١٨٢ [ومن هذه الألفاظ والأقاويل...] ندرك جيداً إدماج الأمثلة الثلاثة الأولى (النقص، الحذف، الزيادة) في صنف المفهوم، بما أنّه لا يُشار إلى هذه الطرق بالألفاظ المفردة بل بالألفاظ الواردة في [سياق] قضية ما. أمّا في ما يخصّ التبديل والاستعارة من حيث المفهوم فابن رشد لا يعطي على هذا الوجود أي مثل يمكن الاستنارة به.

مقطع ١٨٣ [ويشبَّه أن تكون قسمة الألفاظ...] وفيه يعلن ابن رشد عن مخطّط القسم الثالث: فدلالة هذه الألفاظ من حيث الصيغة (انظر المقاطع ١٨٤ - ٢٣٤) يسبق ويتجاوز حجماً دلالةَ المفهوم (انظر المقاطع ٢٣٥ - ٢٤١). إن الألفاظ المركبة بطريقة جازمة هي تلك التي تحمل دمغة «الصدق والكذب» (انظر مقطع ١٧٨). ولذا فإن الدراسة التي تفحصها تسبق دراسة الأمر والنهي.

في المجمل والنص من جهة الصيغة

مقطع ١٨٤ [واللفظ...] يحيل هذا المقطع إلى الحدّ الوارد في المقطع ١٧٨. لا يكون

اللفظ حاملاً لمعنى واحد إلا إن كانت كل الألفاظ البسيطة التي تكوّنه هي الأخرى حاملة لمعنى واحد، وإن كانت الضمائر المدمجَة فيها تؤدي واحداً من شرطَيّ أحادية المعنى، أي الإحالة إلى معنى واحد. أما الشرط الثاني، وهو شمولية هذه الإحالة، فإن الضمائر عاجزة عن التقيّد به. ومن هنا، فإن جُملة الإشكاليات التي يطرحها هذا النوع من العمليات العقلية تجد لها معالجة في علم متأخر، هو «علم الوضع»، المعني بمسألة فرض الأسماء.

مقطع ١٨٥ [والمجمل من حيث الصيغة...] لا يفيد النصّ إلا بحالتين من المُجْمَل:
١ - الاشتراك الاتفاقي، الممثّل عليه باسم «العين»، وهو مثل مشهور (انظر: الفارابي، **كتاب العبارة**، تحقيق العجم، ص ١٤١). ويتعلّق الأمر هنا بالنوع الأول من أنواع الاشتراك الذي يوصّفه ابن رشد في **مختصر المنطق** (المقالة الأولى: «القول في دلالات الألفاظ»، تحقيق بَترورث، ص ٦، مقطع ١)، والممثّل عليه باسم «المُشْتَري» (الكوكب والشاري)؛
٢ - الأضداد وهي كثيرة الشيوع في اللغة العربية (انظر المقطع ١٨٩). وهذا المثل مُستَقى من القرآن (البقرة، ٢٢٨) «ثَلاثَةَ قُرُوءٍ» ويتعلّق بمسألة العِدَّة. أما دلالة «الطهارة» فمن وضع مالك والشافعي فيما يضع أبو حنيفة المعنى الآخر (انظر: **بداية المجتهد**، تحقيق معوّض وعبد الموجود، المجلد الثاني، ص ١٥٠).

تُظْهِر اللائحة التي يزودنا بها **المستصفى** (المجلد الثاني، ص ٣٦، الأسطر ٨ - ١٥)، معنى أكثر اتساعاً للمُجمل عند الغزالي، وتقليصاً للمفهوم عند ابن رشد إلى الألفاظ الدالة بطريقة متساوية تماماً على معانٍ متعددة، لا أفضلية لواحد منها على حساب المعاني الأخرى.

[والمُجمل من جهة الصيغة...] يتعادل هذا الحدّ وحدّ المعنى الأحادي المركّب. ويسعنا الافتراض أن وجود معنى واحد مجمل يكفي لجعل كل الجملة مجملة. وفيما يتعلّق بالضمائر، كما هي الحال بالنسبة إلى المقطع ١٨٤، فإن معناها المجمَل مرتبط بتركيب الجملة وليس بماهية كل منها. والمثل القرآني على ذلك موجود في **المستصفى** (المجلد الثاني، ص ٢٠، السطرين ١٨-١٩)؛ انظر: **بداية المجتهد**، تحقيق معوّض وعبد الموجود، المجلد الثاني، ص ٥٢.

مقطع ١٨٦ [واسم البيان...] وهذا مفهوم يكرّس له ابن رشد فصلاً كاملاً سعياً منه إلى الامتثال لعادة الأصوليين، مسوّغاً المكان الذي يحتله عقب الألفاظ المجملة، لأنها هي التي ينقصها البيان. ولنشر إلى تعدديّة معاني مصطلح البيان التي شكّلت غرضاً لنقاش داخل علم الأصول (انظر: «Bernand, «*Bayān* selon les uṣūliyyūn»)، بناء على ما تظهره المضامين المختلفة لحدّه والتي نقلها إلينا الغزالي، علماً أن المعنى فيها يترجّح بين خطاب بَيِّن وبيان الخطاب. أما المعنى الذي يتبناه والذي أقدم ابن رشد على استعادته في **المختصر**، فإنه عائد إلى الباقلاني الذي يرى في البيان دليلاً.

مقطع ١٨٧ [فأمّا المجمل...] ليس المجمل بياناً بالمعنى الذي لا يكون فيه هذا النوع من الألفاظ دليلاً يحصِّل التصديق. ذلك أن مثل «قُرْوء» المذكور في المقطع السابق مبين كفايةً: فبعد استعراض التأويلات النحوية لهذه الآية في **بداية المجتهد**، يخلص ابن رشد إلى أن الأكثر ذكاءً بين المفسّرين يعتبرون أن الأمر يتعلّق بلفظ مُجمَل وأنه من الضروري أن يُبْحَث عن الدليل في مكان آخر غير المدوّنة الفقهية (انظر: **بداية المجتهد**، تحقيق معوّض وعبد الموجود، المجلد الثاني، ص ١٥١). أما الحجّة في الإجماع على إنكار منزلة الدلائل على الألفاظ المجملة، فلا وجود لها في **المستصفى**.

مقطع ١٨٨ [ويتطرّق إلى هذه المسألة...] الصيغة الأولى خاصة **بالمختصر**. فـ «على معنى الأمر» جملة تقصر الأقاويل المفحوصة على الأوامر دون غيرها، والتي ينبغي الأخذ بها بوصفها «طلباً» بمعناه الواسع. في هذا المقطع، يبدو المجمل وكأنه يحتاج إلى بيان لإيضاحه. ولفظ «ظاهر»، إن أخذنا في الاعتبار التخصيص الذي لا بدّ له وأن يشكّل غرضه، يدلّ هو الآخر بلا شك على اللفظ «العام». ومن هنا فإن الموازاة بين البنيتَيْن يوحي بأن «البيان» أكثر عمومية من «التخصيص» (الذي هو نوع من أنواع البيان)، وبأنه مستعمل مع «المجمل» الذي يفوق غموضه غموض «الظاهر العام»، بحيث لا يسعنا التنبؤ، في هذه الحالة، بالاتجاه الذي يمكن للبيان أن يتخذه.

[إلى وقت الحاجة...] تحيل عبارة «إلى وقت الحاجة» المأخوذة عن الصيغة العرفيّة للمسألة، إلى وقت تنفيذ الأمر على يد المخاطَب. إذن، يتعلّق هذا الشأن حرفياً بالحاجة إلى الأخبار الدقيقة التي سيكشف البيان عنها والضرورية لتنفيذ الأمر. أما بالنسبة إلى الاختلاف (المسوِّغ للتعديل البسيط الذي أتينا به) بين هذه المسألة ومسألة تأخير البيان إلى وقت الحاجة (أي «عن وقت الحاجة» بالتعارض (أو بالتناقض) مع «إلى وقت الحاجة»)، فانظر المقطع ١٩٤.

[وقد أجاز ذلك قوم...] يعرض الغزالي لوجهات النظر المختلفة في هذا المقطع من **المستصفى** حيث يقول:

> لا خلاف أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، إلا على مذهب مَنْ يُجَوِّز تكليف المحال.
>
> أما تأخيرُه إلى وقت الحاجة فجائز عند أهل الحق، خلافاً للمعتزلة، وكثير من أصحاب أبي حنيفة، وأصحاب الظاهر. وإليه ذهب أبو إسحاق المَرْوَزِيّ وأبو بكر الصَّيْرَفيّ.
>
> وفرَّق جماعة بين العامّ والمجمل، فقالوا: يجوز تأخير بيان المجمل، إذ لا يحصل من المجمل جهل. وأما العامُّ فإنه يوهم العموم، فإذا أريد به الخصوص فلا ينبغي أن يتأخّر بيانه، مثل قوله: ﴿... وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ ...﴾ [التوبة: ٥] فإنه إن لم يقترن به البيانُ له أوْهَمَ جوازَ قتل غير أهل الحرب، وأدّى ذلك إلى قتل مَنْ لا يجوز قتلُه. والمجمل مثل قوله تعالى: ... «وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ...» [الأنعام: ١٤١] يجوز تأخير بيانه؛ لأن «الحقَّ» مجملٌ لا يسبق إلى الفهم منه شيء، وهو كما لو قال: حُجَّ في هذه السنةِ كما سأُفَضِّله، أو: اقتل فلاناً غداً بآلة سأعيّنها من سيف أو سكين.
>
> (انظر: **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ٤٠، الأسطر ٦ - ١٨).

تضع هذه المسألة في التناقض المعتزلة والظاهرية من جهة، والأشاعرة من جهة أخرى. تؤكد كل الحجج الخاصة بالخصوم والتي يعرض الغزالي لها على ضرورة فهم قصد

المخاطِب، الذي يجعله تأخير البيان مستحيلاً. وتندرج التشبيهات المعروض لها بلغة أجنبية أو بألفاظ غير مفهومة في هذا الاتجاه. أما الحجة الرئيسة للغزالي فترتكز على وجود جمل مجملة، تنتظر تِبيانها ويعود الموقف الثالث، الذي يفرِّق المجمل عن اللفظ العام والذي لا يجوِّز تأخير البيان إلا إن انضوى في الصنف الأول، إلى أبي الحسن الكَرْخي (وذلك بالاستناد إلى ما يقوله الشيرازي في **اللُّمَع** (تحقيق شومون، مقطع ١٣٧) وإلى ما يفيد به البصري في **المعتَمَد** (تحقيق حميد الله، المجلد الأول، ص ٣٤٢). ويرتكز هذا الموقف على كيفية تقبّل المخاطَب لهذَيْن الصنفَيْن من الجمل، وعلى عدم اكتمال المُجمل الذي لا يجُرّ أي فعل والذي في وسعه أن يستكمل لاحقاً، خلافاً للعام المكتمل أن يخصّص، والقادر على جَرّ فعل. وهذا الموقف، المفرِّق بين الألفاظ المجملة والألفاظ العامة، يقترب من موقف ابن رشد، حتى ولو خلص الأخير إلى استنتاجات تناقض هذا الموقف.

مقطع ١٨٩ [وهذه المسألة الفحص عنها...] لا بدّ للقارئ من الأخذ بوجهة النظر اللغوية المعلَن عنها هنا، بالمعنى اللغوي الأعمّ، بما أن الأمر لن يطول بصاحب **المختصر** حتى يعالج ليس اللغة بوصفها مفردات، بل طرائق استعمالها. في الواقع، وكما ستظهره لنا الحجج المعروض لها، يتعلّق الأمر بمعالجة للمسألة معالجة يسعنا وصفها بالذرائعية (أو براغماتية)، خلافاً للمعالجة التركيبية أو الدلالية، اللتين تتجاوزان مسألة تأخير البيان، وتحللان كل الألفاظ المبهمة (أو الملتبسَة) في العلاقات التي ترسيها هذه الألفاظ مع المخاطِبين والمخاطَبين. انظر: Larcher, «Une pragmatique avant la pragmatique»، وهو نصّ يوضح كيفيّة تطبيق هذا الفرع من الألسنية على علم اللغة العربية. وبحسب المؤلِّف، فإن لفظ «خِطاب» في إطار «الأصول»، والذي يحلّ محلّ «الكلام» الأكثر حيادِيّة منه، يظهر تصوّراً ذرائعياً متعمَّداً لهذا العلم، الذي يموضعه زمنياً بعد فخر الدين الرازي (عينه، ص ١٠٨)، ولكن الذي يسعنا توسيعه بحيث يشمل المؤلّفات السابقة له، وبخاصة منها هذا القسم من **المختصر**، حيث لا توجد هذه المقاربة بالقوة فقط، بل هي مدرجة رسمياً في أصناف «المخاطَبة»، التي يتركّز استعمالها في عدة مقاطع.

[فنقول إذا استُقْرِئ...] شكّل المنهج الاستقرائي غرضاً لملاحظة نقدية ترد في خاتمة القسم الأول (أي المقطع ١٩٤). وهو يجد له تطبيقاً في الأقسام الثلاثة للفظ المستعمل في البدء. يمثل العرب في هذا السياق، المخاطِبين المتمتعين بامتياز برجاحَة العقل والفطنة، والذي يشكل سلوكهم اللغوي قاعدة يصلح اتباعها أو تحليلها، كما هي حال النحو والإعراب. ويشكّل المبدأ الوارد هنا حجر الأساس في تحليل هذا القسم. إذ لا يتم استعمال لفظ مشترك إلا في سياق يفرِّق بين الدلالة المقصودة مقصياً كل الاحتمالات الأخرى. ومن شأن هذا أن يفترض أحادية قصد المخاطِب - الشارع ويطرح، أقله مبدئياً، إمكانية فهم المخاطَب لهذا القصد، وذلك بفضل القرائن. ويبدو لي أن لفظ «حاضِرة» يحيل إلى قرائن خارجة على اللغة (أي «قرينة حَالّ»)، في حين تحيل جملة «موجودة في اللفظ نفسه» إلى القرائن اللغوية، لوجوب أن يؤخذ بعبارة «اللفظ نفسه» بالمعنى العام لكل الجملة المعنية وليس بمعنى اللفظ الإشكالي. إن معنى التمثيل القرآني على الأضداد (انظر المقطع ١٨٥)، أي «الصّريح» يعنى الصبح والليل، علماً أن القرينة اللغوية التي تسبقه هي التي رفعت عنه الإبهام. انظر **فصل المقال** (المقطع ٢٩)، حيث يقوم ابن رشد متوسلاً اللفظ نفسه بالتمثيل على التضاد بين علم الله الأزلي وعلمنا المُحْدَث، التي لا سعة لنا بالتالي لشملها بالحدّ عينه.

ولقد استدعي مفهوم الهذر هنا بوصفه سلوكاً يتنافى والطبيعة السوِيَّة ليرفض كل استعمال متعمّد للفظ مشترك لا يستهدف منه دلالة واحدة من بين كل دلالاته، ولا يبذل المخاطِب أي جهد للتفريق بين هذه الدلالة وغيرها. ومن هنا، يتضح لنا أن رفض هذا الاستعمال المتعمّد للفظ المشترك يجد له ما يسوِّغه في مخالفته للموقف السَّوِيّ والخِطاب الحصيف.

[اللهم إلّا أن المخاطِبَ بالاسم المجمل...] تفيد هذه الجملة بتكاثر سوء الفهم الواقع في أصل الالتباس الذي يلُمّ بالمخاطَب حِيال القول. غير أن الأمر لا يتعلّق بنيّة متعمدة من جهة المخاطِب بل بمبالغة في تقدير القيمة الدلالية للقرائن. وبناء على ما يلفِت إليه فايِس (Weiss) في هذا الموضوع، فإن «الغموض نشأ لدى السامع متزامناً مع وقوع قول

المخاطِب في أذنه، أكثر مما نشأ عن المخاطِب، فكان ناتجاً بالتالي من سوء تقدير السامع لجملة العوامل المشوِّه لمنظومة الألفاظ المشكلة للقول» (انظر: *The Search*, p. 120). تضع غلبة الظنّ، وبوصفها حالة عقلية، الحدّ المعرفي لاستعمال اللغة في مرتبة أدنى من تلك التي يحتلّها اليقين فتجعل ممكناً هامشَ الخطأ الصادر عن المخاطِب واحتمالات سوء الفهم. وعليه، يبدو لنا أن ابن رشد يريد أن يقول على العكس إن اليقين الذي يحصل عن معنى لفظ ما ينطق به المخاطِب، لا يستطيع إلا أن يفضي إلى فهم واضح من جهة المخاطَب. وأنا لا أرى ما الذي يحول دون حدوث هذه الحالة التمثيلية التي تُعدّ نموذجاً عن الالتباسات التي تطرأ لحظة وقوع الخبر في أذن السامع.

[وإن رأى المخاطَب أن...] يجد تأخير البيان ما يفسِّره في تأخير الاستفهام الذي يفهم المخاطِب أن مقاله يشوبه الغموض. بكلام آخر، وبما أن الالتباس لحظي، فإن طُرِح السؤال الاستفهامي فوراً، كان البيان وشيكاً.

[فأمّا أن يرد الخطاب بالألفاظ المجملة...] تحتوي هذه الاستعادة للكلام («كما قلنا») خبراً إضافياً. إذ لا يستطيع الخِطاب أن يكون مجملاً عن سابق تصوّر وتصميم، بل زِد على ذلك أنه لا يستطيع أن يكون مجملاً بانتظار استفهام المخاطَب. يبدو أن ابن رشد يستهدف أهل الموقف الثالث الوارد ذكره في **المستصفى** (ومنهم حسن الكَرْخي)، والذي يمكن للمجمل في نظرهم أن يشكل غرضاً للبيان المؤخّر، وذلك خلافاً للألفاظ العامة. كما أن أهل الموقف الثالث يسوِّغون بالإحالة إلى العواقب التي ترخيها مثل هذه «الأقاويل» على الواقع. فإن كانت هذه الألفاظ تجيز البيان المؤخّر للمجمل، فلأن المجمل لا يستطيع، في الانتظار، أن يقود من قبل المخاطَب أي تنفيذ للأمر، وذلك خلافاً للألفاظ العامة التي يمكن للمخاطَب إدراك معناها بعموميّته، فتعمل بالتالي على تضليله (انظر مثل «... فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ...» الذي أورده الغزالي).

[فهو شيء...] يوسِّع ابن رشد هنا نطاق السلوك اللغوي للعرب بحيث يشمل المخاطِبين الناطقين بكل اللغات.

[وبالجملة...] كما هي الحال بالنسبة إلى «الهَذْر»، فإن كل سلوك لغوي مخالف

للقواعد المنصوص عنها يجد له ما يشرحه في سياق خاص للغاية، هو هنا سياق «اللغز». لا بدّ من تفسير لفظ «اللغز» هنا بالأُحجِية، وهي لغز أدبي يأخذ له شكل السؤال (انظر: **لسان العرب**، مادة «لغز»). أما المعنى الصناعي في النظرية السياسية العائدة إلى زمن الفارابي والدالة على النصوص المؤسسة للأنظمة السياسية التي نجدها في **مختصر الخطابة** وفي **الضروري في السياسة**، فانظره في: Aouad, *Commentaire moyen à la Rhéthorique*, III, 295؛ وعُد كذلك إلى الفارابي، **كتاب الألفاظ**، تحقيق مهدي، ص ٩٢.

[وأمّا الشرع فإنه إذا استُقْرِئ...] يُلحق الفحص اللغوي بتشريع لعملية نقل هذه المبادئ إلى المجال الشرعي، وذلك من خلال استنتاج غياب الاستعداد الشرعي أياً كان نوعه، والذي قد يحول دون الانتقال من لسان اللغة إلى لسان الشرع («لم يتصرّف في ذلك بوضع عرفيّ»)، أو يفرض شيئاً من التعديل لحظة الانتقال من مجال إلى آخر، كما هي حال (على المستوى الدلالي) الأسماء الشرعيّة (انظر مقطع ١٨١). وبكلام مستوحى من أهل الكلام، فإن للأمر ما يرسي قَرابته بانتقال من البيّن إلى الخفيّ (أي «الاستدلال بالشاهد على الغَائب»)، حيث البيّن أو «الشاهد» هو سلوك المخاطِب العربي والخفي أو «الغائب» هو سلوك الله بوصفه مشرِّعاً. إن المبدأ المستَنْتَج من خلال انزلاق «الشاهد» باتجاه «الغيب» هو أحادية قصد الشّارِع كما والإمكانية المتاحة للمخاطَب لفهم هذا القصد. غير أن هذا الاستنتاج لا يأخذ هنا شكل خِطاب في حكمة الله أو في إرادته، بل إنه معروض بوصفه استقراءً للسلوك اللغوي في الحالات التمثيلية المختلفة.

مقطع ١٩٠ [وأمّا الظاهر أيضاً...] عقب الفحص الاستقرائي، المقتصر على النوع الأول من الألفاظ الغالبة، نأتي إلى استعارات) (الوارد حدّها في المقطع ١٩٦)، بناء على ما يظهره التقليص الماثل في جملة «وذلك منه في ما قال». أما النوع الثاني، أي الألفاظ المبدَلَة (الوارد حدّها في المقطع ١٩٧)، فإنها ستشكل غرضاً لفحص استقرائي في المقطع ١٩١ . وتَحْتَلُّ الاستعاراتُ المرتبةَ عينها التي يحتلها المُجْمَل، إلا أن قواعد إيضاح الخطاب

مختلفة في هذه الحال، إن أخذنا في الاعتبار غياب تساوقها في المعنى (أو من حيث المعنى أو الدلالة): فبالنسبة إلى الاستعارات، ليست هذه القرينة أو تلك هي التي تدل على المعنى المقصود، بل غياب القرائن أو عدمه هو الذي يحدّد استعمالاً في المعنى الحقيقي أو المشتَقّ (انظر المقطع ١٨٠).

[وإلا متى خوطِب...] إن الخطأ الناتج من الاستعارات هو الآخر خطأ مختلف فبينما الخطأ، في حالة الأسماء المشتركة، يترجم بعدم فهم المخاطَب للقول قبل بيانه، يتعلّق الأمر هنا بسوء فهم (أي فهم المعنى الحقيقي حيث المعنى المقصود هو المعنى المجازي) لا تسوِّغه إلا الإرادة بالتضليل عندما يكون الأمر متعمّداً.

[وأمّا إن لم يكن وقت الحاجة...] لا بدّ من فهم المسألة المطروحة هنا على ضوء المقطعَيْن ١٩٢ - ١٩٣. فإن لم يكن من فائدة ترتجى من أن يناقض البيان اللاحق الفهم الأول للمخاطَب، يوجد في المقابل فائدة في أن يعرف المخاطَب الأمر بطريقة شاملة بانتظار معرفة أكثر خصوصيّة. إن هذا الاختلاف بين سلسلتَيّ الفهم هو الذي شرَّع الفرق بين الاستعارات والألفاظ المبدَلَة.

مقطع ١٩١ [وأمّا الظاهر من جهة الإبدال...] يتم هنا فحص النوع الثاني من الألفاظ الظاهرة من حيث الصيغة، أي الإبدال (مقطع ١٩٧)، المقتصر مباشرة على الحالة التمثيلية الأولى (كأن نقول العام للدلالة على الخاص). أما الحالة الثانية فمقصيّة عن عمد. ويجوز التأخير المتعمّد للبيان في هذه الحالة. يرتكز هذا الأمر على وقوع فعلي لهذا التأخير، «لغةً»، في المعجم العادي، و«شرعاً» في اللغة الشرعية. إن النقل المستذكر في خاتمة المقطع ١٨٩ يجد له هنا تطبيقاً. أما جملة «واقع لغةً وشرعاً» فإنها ترجع صدى الجملة الأخرى وهي «جائز عقلاً وواقع شرعاً» المستعملة عندما يكون التأسيس العقلاني ممكناً في جوار وقوع سَمْعِيّ للمسألة. وفي الحالة اللغوية والتفسيرية لهذه الماثلة في هذا القسم الثالث، فإن الوقوع اللغوي يحلّ محلّ الإمكانية العقلانية، مع الأخذ في الحسبان المناهج المختلفة المطلوب اعتمادها في البحث عندما يتعلّق الأمر بـ «العقليّات» و«السمعيّات».

[واقع لغةً وشرعاً إذا فهم المخاطبون...] غير أنه لا بدّ من الإعلان عن هذا التأخير المتعمّد للمخاطَب، من خلال المؤشرات. إذ يمثّل الفصل القرآني من سورة البقرة، من خلال توسّله للمسائل التي يطرحها شعب موسى على الله، على تأخير البيان في هذه الحالة التمثيلية الثالثة. إن القصد المحدّد للمخاطِب في ما يتعلّق بالبقرة التي ينبغي التضحية بها، قد اتخذ له شكل لفظ عام «البقرة» التي حُدّدت مواصفاتها تباعاً فقيل فيها «... إِنَّهَا بَقَرَةٌ لاَ فَارِضٌ وَلاَ بِكْرٌ...» «... بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا...» «... لاَ ذَلُولٌ تُثِيرُ الأَرْضَ وَلاَ تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لاَ شِيَةَ فِيهَا...». إنّ هذا المثل هو شرعي نوعاً ما بما أنه يعنى بأمر صادر عن الله، حتى ولو لم يتخذ له شكل حكم شرعي بل شكلَ فصل تاريخي. فهذا يسمح بإفادة أفضل في سياق القول وفي التفاعل بين المخاطِب والمخاطَب. وفي هذا الصدد، يعطي الغزالي آيات أتت بعض الأحاديث لتحدّدها في أعقاب أسئلة طرحت بهذا الشأن (انظر: **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ٤٦، الأسطر ٢١ - ٢١).

ولنشِر إلى أن تفسيراً آخر لهذا الفصل يشرح التخصيص، متوسلاً نموّ قسوة الله في مواجهة تمرّد شعب موسى ورفضه الطاعة وهي قراءة عبد الجبّار على سبيل المثال (انظر: **تنزيه القرآن**، ص ٧٣). وبحسب الأشقر، فإنها القراءة الغالبة، كون قراءة الغزالي لا تجد لها مَنْ يوافق عليها إلا في نفر قليل من مفسِّري القرآن (انظر: **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ٤١، حاشية ٢). ولنلفِت أيضاً إلى عدم وجود ألفاظ تصلح للدلالة على البقرة المرصودة للذبح بكل صفاتها (انظر مقطع ١٩٢)، ما يدل على أن المثل لا يمثل تمثيلاً كاملاً على الحالة حيث اللفظ العام يحلّ محلّ لفظ خاص موجود. ومن المحتمل أن تحيل «قرائن الأحوال»، التي لا سبيل، من حيث المبدأ، إلى استخراجها من النصّ، إلى نبرة عامة للأقوال.

[فأمّا إذا لم يعلم المخاطَبون...] إن غياب مثل هذا الإعلان يحول دون تأخير البيان، حيث إن للألفاظ العامة، وخلافاً للألفاظ المجملة، معنى تفيد به عندما تكون مستعملة استعمالاً لا يحدّه شيء.

مقطع ١٩٢ [وإنّما ساغ مثل هذا في العام...] تعود إمكانية تأخير البيان في هذه

الحالة التمثيلية الأخيرة إلى تقيّد نهج التخصيص اللغوي من خلال الأسئلة (العام المحدّد أو المخصّص تدريجاً) بالنهج المعرفي الملائم، الذاهب من الأكثر عموميّة إلى الأكثر خصوصية، كما هو موصّف في **كتاب السماع الطبيعي**، المجلد الأول، ص ١؛ وانظر أعلاه، ص ٩٦ - ٩٨.

[وكثيراً ما تكون الأقاويل...] ثمّة سببان يشرحان هذا اللجوء إلى بيان مؤخّر من خلال استعمال لفظ عام: سبب تلقيني، عندما يكون اللفظ العام أكثر جلاءً من اللفظ الخاص، علماً أن اللفظ الأخير نادر أو صناعي؛ وسبب معجمي، لحدوث النقل بغرض ملء «خانة فارغة» خاصة بمفهوم محدّد لا وجود لألفاظ تدلّ عليه.

مقطع ١٩٣ [وعلى هذا تجوز المخاطبة...] تفسّر مسألة الأسماء العرفية أو الأسماء الشرعية (انظر مقطع ١٨١) بوصفها تأخيراً للبيان من قبل الشارع. وإن أخذنا في الحسبان الاستنتاجات السابقة، فإن النقل قد حصل في هذه الحالة بواسطة ظاهرة من الإبدال للعام بالخاص، علماً أن المعنى الأصلي هو المعنى العام، والمعنى المستجد بعد التنزيل هو المعنى الخاص. فإن تماثل هذه الأسماء بالنوع الثاني من الألفاظ الظاهرة يبدو مع ذلك منافياً للحدّ الأول الذي يزودنا به ابن رشد في المقطع ١٨١، حيث علاقة التشابه أو التعلّق المطلوبة تقرّبها من النوع الأول من الألفاظ (الاستعارية).

[اتكالاً على أنَّ المخاطَبين...] يتم الاستعمال بالتماثل مع الشرط الوارد في المقطع ١٩١، أي اتكالاً على واقع أن المخاطَبين يفهمون قرائن الأحوال وهي التغيّر الجذري الذي سبق للتنزيل أن أعلن عنه بالنسبة إلى الممارسات السابقة. فالصلاة هي إذن جنس من نوع الدعاء، والصّوم من نوع الإمساك والحجّ من نوع القصد، مع فائض في الدلالات («تدُلُّ على معانٍ زائدة») غير متضمّنة في اللفظ العام أو العادي.

[وفائدة ذلك...] إن الأسباب المُسْتَدْعاة لدعم هذا التأخير للبيان الفقهي هي أسباب نفسية أو تلقينية، بحيث إنها تستحثّ أولاً لدى المخاطَب عقد العزم على تنفيذ الأمر، مستعملة لفظاً مبهماً يعرف المعنى الذي ينطوي عليه قبل تحديد لحظة تنفيذه. وفي شأن مثل

الزكاة، انظر الحديث المذكور في **بداية المجتهد**، تحقيق معوّض وعبد الموجود، المجلد الأول، ص ٤١٣.

مقطع ١٩٤ [وإذا أنت تصفَّحْتَ الأشياء...] يحيل التصفّح إلى الفحص المفصّل للجزئيات؛ وهو يتناقض بهذا مع البرهنة «جملة» (أو «دفعة واحدة»)، وغير المفصّلة، للفريقَيْن الموجودين الواحد حِيال الآخر. في الواقع، يركّز الغزالي والأشاعرة برهنتهما على أمثلة في الإبدال جنس - نوع (انظر: **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ٤٥، الأسطر ٢ - ١٥)، فيما يرسي المعتزلة ضرورة الفهم على أمثلة معاكسة في المجمل والاستعمال المجازي (انظر: **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ٣٤، الأسطر ١٠ - ١٣). وفي الحالتَيْن فإنّ الأمر جدلي ونقاشي خالص لا يأخذ في الحسبان المخصوصات المختلفة.

[بالاستقراء الذي لا تستوفى فيه الجزئيات...] يتلاءم هذا النوع من الاستقراء مع «الاستقراء الناقص»، بالتناقض مع «الاستقراء التام» (انظر: الفارابي، **كتاب القياس الصغير**، تحقيق العجم، ص ٩١. وانظر: **تهافت التهافت**، حيث يفرّق ابن رشد، متعارضاً بذلك مع الغزالي الذي ينتقد المنهج الاستقرائي بوصفه عاجزاً عن إفادة اليقين، الاستقراء الذي لا يفيد اليقين (المشبّه بالاستقراء الناقص) و«الاستقراء المستوفى». انظر: **تهافت التهافت**، تحقيق بويج، ص ٥٥٦ - ٥٦٦: «فإن هذا من باب الاستقراء الذي لا يفيد اليقين».

[فأمّا أن البيان...] يطعن ابن رشد في تأخير البيان «عن» لحظة الحاجة إليه، وذلك أسوة بالغزالي وجميع الأصوليين، لأن فيه انتهاكاً للتكليف بما لا يطاق. فإنّ أمراً من هذا النوع لا يوفّي شرط فهم الفعل الماثل بين الشروط الأربعة المذكورة في **المستصفى**. وحدهم أولئك الذين يقبلون بالتكليف بما لا يطاق، يقبلون بهذا النوع من التأخير (انظر: **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ٤٠، السطرين ٦-٧).

القول في الظاهر والمُؤَوَّل من جهة الصيغة

مقطع ١٩٦ [والظاهر كما قلنا...] تنطوي المجموعة الأولى من الألفاظ الظاهرة

من حيث الصيغة على: المجازات أو «الألفاظ المستعارة». إن الرابط بين المعنى الحقيقي والمعنى المشتَقّ هو رابط شبه وتعلّق، من شأنه أن يقصي ضِمنياً الرابط بين الجنس والنوع، والنوع والجنس الخاص بالصنف الثاني (انظر المقطع ١٩٧): انظر: **مختصر الشعر**، تحقيق بدوي، ص ٢٣٨، حيث يستخرج ابن رشد ثلاثة روابط ترسي الاستعمال المجازي: الشبيه والضد واللازم. ويتولى المثل الأول الوارد في المقطع التمثيل على رابط الشبه، فيما يتولى الثاني إبراز اللزوم.

[ومن هذا الصنف...] إن الكناية مجاز يرتكز على رابط اللزوم وتستعمل امتثالاً للأعراف عندما يكون استعمال اللفظ مَمْجوجاً. إن المثل الأول مستخرج من القرآن، سورة المائدة، الآية ٦؛ أما بالنسبة إلى الثاني، فعُدْ إلى المقطع ٢٠٢.

مقطع ١٩٧ [وأمّا القسم الثاني...] يَجد قصر عملية الإبدال على إبدال الجنس بالنوع والنوع بالجنس (أو «إبدال الكلّيّ مكان الجزئي والجزئي مكان الكلّيّ») حداً له عند هذا العلم («نعني هنا بالمُبْذَلَة»). ومن هنا يتّضح لنا أن المرمى الحقيقي لهذا النهج أكثر اتساعاً بحيث إنه يشمل جملة الألفاظ المستعارة. فالجملة الأخيرة من المقطع تشير بوضوح إلى أن لهذَيْن النهجَيْن الامتداد نفسه وهما بالتالي متوازيان. وفي **تلخيص الخطابة**، يُعتبر الإبدال كنوع من أنواع تغيير الأسماء، وهو ما يُطلق عليه معاصرو ابن رشد اسم «المجاز» (انظر: **تلخيص الخطابة**، تحقيق عواد، ص ٢٦٩ مقطع ١٧, ١, ٣). كما أن الإبدال يغطي جملة أكثر اتساعاً من الروابط بين الثنائيات المختلفة (انظر: عينه، ص ٢٧٩، مقطع ٢, ٣، ١٠). ولقد اضطلع بهذا القصر للإبدال وتناقضه مع المجاز، المقلّص مرماه على الفور، خدمة لأغراض العلم، حيث الرابط العمودي بين الكلّيّ والجزئي يحتل، تقليدياً، مكاناً على حِدة. ونجد هذا التفريق في جوامع ابن رشد في المنطق، حيث يقول:

ومنها الأسماء المستعارة وهي التي تستعار لأمر ما من غير أن تكون راتِبَة عليه،

وهذا هو الفرق بينها وبين المنقول. وأقسامها الأول بحسب أقسام الاسم المنقول.

ومنها ما يقال بعموم وخصوص وهو الاسم الذي يقال على جنس ما ويقال على نوعه - كالدابة التي تقال على ما كل ما يدب وعلى ما يحمل الأثقال، وكالعرض الذي يقال على العرض المرسوم في هذه الصناعة وعلى الخاصة.

(انظر: **جوامع المنطق**، المقالة الأولى: «القول في دلالات الألفاظ»، تحقيق بَتِرورث، ص ٨-٩، المقطعين ٦-٧).

تعود خصوصية العلاقة بين الجنس والنوع، بين الأسماء المشتقة إلى أهمية تحديد اتساع المفاهيم في العملية العقلية الفقهية.

مقطع ١٩٨ [وهذان الصنفان...] يعني لفظ «بإطلاق» بلا قرائن تُقدم بوصفها دلائل على استعمال استعاري. وهنا يتناقض لفظ «مجازي» ولفظ «ظاهر»، ويشمل نهجي الاستعارة والإبدال.

[وهو المسمّى تأويلاً...] التأويل إذن مُحَدّ كفعل إحالة لفظ إلى معناه الاستعاري، بواسطة دليل يشير إلى ضرورة ألا يؤخذ اللفظ بمعناه الحقيقي. انظر: **فصل المقال**، المقطع ٢٠ وفيه: «ومعنى التأويل هو إخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازيّة»).

[وكون هذه الألفاظ ظاهرة...] إنَّ إرساء معنىً ظاهر هو الذي يطرح المشكلة ويستلزم تسويغاً، وليس عملية التأويل، بناء على ما يمكننا افتراضه بالتماثل مع «الفصل». وتعني جملة «ظاهرة في هذه الدلالات»، أنها دلالات غالبة أو «ظاهرة» في هذه المعاني بلا دليل يفيد في إرساء ذلك. وإن كان هذا الأمر يحتاج إلى الإرساء، خلافاً لمعاني «النصّ»، فلأن الرابط بين «اللفظ» و«المعنى» في هذه الحالة ليس رابطاً مؤكداً ولأنه يتعلّق بغلبة الظّنّ. ومن هنا، يرتكز التسويغ على فحص استقرائيّ للغة، يظهر أن استعمال هذه الألفاظ بطريقة مطلقة يتم على الدوام بغرض الإفادة بالمعنى الظاهر.

[وكونها دليلاً شرعياً...] يأتي هذا الإرساء الشرعي إثر التأسيس اللغوي («واقع لغةً وشرعاً»). فأن يعمل على استعمال لفظ في اللغة المتداولة بمعناه الظاهر ليس بدليل كافٍ على إمكانية استعماله في اللغة الشرعية. إن الدلائل الشرعيّة، وعلى قربها من الدلائل اللغوية، لا بدّ وأن ترسى على حِدة. والدليل على ذلك إنما هو استدعاء إجماع الصحابة في هذا الشأن.

[وأيضاً فلو لم نصر...] يعرض ابن رشد لهذه الملاحظة الأخيرة بوصفها تسويغاً عقلانياً للجوء إلى الألفاظ الظاهرة. وهي ترتكز على تشابه (أو تماثل) بين «نصّ - ظاهر» و«متواتر - آحاد»، علماً أنهما متموضعان على المحور المعرفي نفسه «يقين - غَلَبَة الظّنّ». إذ تنشأ الأخبار المتواترات وألفاظ الظّنّ عن اليقين، وتشكل الدلائل بامتياز. غير أن هذه المتواترات وألفاظ الظّنّ نادرة، بناء على ما يلفِت إليه ابن رشد (وهذا الرأي أقليّ، بحسب حلّاق الذي يعتقد أن غالبية الفقهاء يعتبرون «النصوص» بوصفها «كثيرة فعلاً» في الشرع: انظر: Hallaq, *A History*, p. 45). يتّضح لنا إذن أن اللجوء إلى غلبة الظّنّ أمر تقتضيه الضرورة (انظر المقطع ١٠٣ في شأن العملية العقلانية الخاصة بالأخبار المتواترات) ولغياب طريقة أفضل. ومن هنا يؤدي التقيّد بما هو يقيني ، أكان ذلك على مستوى اللفظ أو على مستوى الجملة، إلى إبطال « كثير من العبادات لأنّ النصوص معوزة جدّاً » أو «إلى تعطيل أكثر الأحكام عن أكثر المكلّفين» (انظر المقطع ١٠٣).

مقطع ١٩٩ [وهذه الألفاظ الظاهرة...] ما يجعل من درجة الغلبة ممكنة هو قدرة غلبة الظّنّ على الانزلاق على طول المحور المعرفي الخاص من الظّنّ البسيط إلى اليقين. ونجد هذا الرابط الدلالي - المعرفي في المقطع الموازي لهذا في **المستصفى** (المجلد الثاني، ص ٤٩، الأسطر ١٩ - ٢٤):

إلا أن الاحتمال تارةً يقرب، وتارةً يبعد، فإن قرب كفى في إثباته دليل قريب،

وإن لم يكن بالغاً في القوة؛ وإن كان بعيداً افتقر إلى دليل قويّ يَجْبُرُ بُعْدَهُ، حتى يكون ركوب ذلك الاحتمال البعيد أغلب على الظن من مخالفة ذلك الدليل. وقد يكون ذلك الدليل قرينة، وقد يكون قياساً، وقد يكون ظاهراً آخرَ أقوى منه.

[ولنضرب في ذلك ثلاثة أمثلة...] من هذا الاختلاف أمكن استنباط ثلاث درجات، وهو ما ستكون الحال عليه بالنسبة إلى كل أنواع التأويل الأخرى. ذلك أن قوة الغَلَبة تتوازى عكسياً مع غلبة الدليل المطلوب، علماً أن ثمّة قدرة على قياس الدليلَيْن من وجهة النظر المعرفية عينها.

[واحداً في الرتبة الأولى وثانياً...] تحيل عبارة «صِنْفَيّ الظاهر» ربما إلى نوعيّ الاستعارة والإبدال، وتذكّر بمستهلّ هذين المقطعَيْن الافتتاحِيَّيْن (انظر المقطع ١٩٨) الذي يعلن عن القسمَيْن المكرَّسَيْن لكل من هذه الأنواع. غير أن للمناظرة إمكانية الإحالة كذلك إلى الغالب من حيث الصيغة ومن حيث المفهوم (ومن هنا استعمال لفظ «جميعاً» الذي أرى فيه أيضاً إفادة بـ «في الوقت عينه»)، وذلك للدلالة على أن انفصالهما ما هو إلا انفصال شكلي وليس واقعياً. في الواقع، لن يطول الأمر بابن رشد حتى يقول، في القسم المكرّس للمفهوم، سُبِقَ إلى ضرب الأمثلة في حالة الاستعارة والإبدال (انظر المقطع ٢٣٥)، ربما إلماحاً إلى الأمثلة اللاحقة.

مقطع ٢٠٢ [والثالث مثل قوله تعالى: ...] هذا المثل فقهي (انظر مقطع ٢١٣). غير أن الانتقال إلى المعنى المجازي لا يتم هنا بسبب استحالة الإبقاء (أو بسبب احتمال ضعيف له) على المعنى الحقيقي بسبب من ضعف غَلَبَة الظَنّ. ولقد اسْتُنْبِطَ الدليل الذي يستقوي به التأويل من عادة العرب، أي من معنى لغوي موضوعي جعل من المعنى المشتَقّ معنىً يتفوّق على المعنى الأول. انظر المقطع ١٩٦. أما الجملة الأخيرة فهي إلماح إلى القرآن (سورة البقرة، الآية ٢٣٧).

مقطع ٢٠٣ [وبالجُملة...] ثمّة معيار موضوعي تحديدي لواحدة من الدلالتَيْن

الخاصتَيْن بلفظ ظاهر يتبدّى في هذا المقطع، مكمّلاً المعيار النفسي لغلبة الظنّ ومرتكزاً على كثرة استعمال لفظ في معناه المشتَقّ. إذ يؤدي استعمال مُسَاوٍ للفظ ما في معنيَيْن مختلفين إلى حالة اشتراك وإجمال، اللذَيْن لا بدّ من تمييزهما من اللفظ المشترك والمجمل الماثلَيْن منذ البَدء في بعض الألفاظ (أي منذ لحظة وضعها). ومن جهتها، تتلاءم كثرة استعمال لفظ في الحالة الثانية و«عادة العرب» الممثَّل عليها في المقطع السابق. ولم يُنْظَر في حالة كثرة استعمال اللفظ في معناه المجازي المتجاوز لاستعماله في معناه الحقيقي. تلك هي حال «الأسماء العرفيّة»، في رأي الغزالي، والممثَّل عليها بـ«الدابة»، وهو لفظ كان يعني أصلاً «كل ما يَدبّ» قبل أن يُحْصَر تطبيقه على البهائم (انظر تفسير المقطع ١٨١ في كتابنا هذا).

[وربّما كان التأويل في الظاهر...] ثمّة معياران يحدّان التأويل: فوريّته أم عدمها، ورتبته المعرفية. غير أن المثلَيْن المضروبَيْن آنفاً لا يوضحان المعيار الأول فقط دون غيره. ويسعنا الافتراض أن غلبة الظّنّ تجد لها تمثيلاً في الأمثلة السابقة. فبالنسبة إلى مثل «السماء»، المطلوب فهم هذا اللفظ بوصفه «المطر»، بسبب قرينة نصّية (أي فعل الإيطاء)، انظر المقطع ١٩٠. ويوضح المثل الثاني المقصود عموماً بالتأويل بوصفه إبعاد نصّ ديني عن معناه الحقيقي لأسباب كلامية، بما أن الأمر يتعلّق بمسألة تشبيه الله (أي وضع الصفات البشرية على الله وتشبيهه بالإنسان) وتحديد مكانه. إن هذا الاختلاف بين فعل نفسي فوريّ ولحظيّ، والآخذ له شكل الاستباق من قبل السامع لقصد الشّارِع، والذي يُعَدّ تمرّساً مُفْرداً للعلماء، يجد الدلالة عليه في الجمل التالية: «بيّناً بنفسه»/ «إِحْتِيْجَ إلى تبيين». أما الآية، فإنها لا تنطوي على أيّ مؤشر لغوي يحول دون إدراك معنى «الاستواء» بالنسبة إلى الله، ولا ينبغي أن تنطوي على أيّ مؤشر، إن اعتمدنا العمل بالتفسير الذي يزوّدنا به **فصل المقال** لهذه الآيات التي يستهدف معناها الظاهر الجمهور، ولكن التي لا بدّ للنخبة من الالتزام بتفسيرها (انظر: **فصل المقال**، المقاطع ٤٠ - ٤٢). وفي هذه الحالة، فإنَّ الدليل الجازم خارج على النصّ وعقلاني. ولنشِر إلى أن مثل تشبيه الله وموضعته، هو المثل الذي يضرِبه ابن رشد ليوضح الرسالة الموجّهة إلى عدة مخاطَبين كل بالتلاؤم مع درجة تصديقه (انظر: **فصل المقال**، مقطع ٤٣). تؤدي الاستعارة هنا وظيفة سياسية تأتي تحديداً لإرساء حاجة التبيين.

إن الجمهور، العامل بموجب التشبيه أو الأنسنة، يفهم هذه الاستعارة في معناها الحقيقي، وهو معنى غلبة الجملة المفيدة بوجود الله في السماء ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ . أما الرتبة الثانية، فإن أهل الجدل أو «المُمَوضعين» يفهمونها بأن الله في مكان ما، ولكنه تعالى بلا جسد.

أخيراً، يفهم أهل البرهان اللفظ بمعنى أن الله موجود من دون أن يكون مُتَمَوْضِعاً. وفي رأي الغزالي، فإن هذه الحاجة التي تقتضي مَوْضعة كل ما هو موجود، تأتي الإنسان من «الوهمِيّة» (انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ٩٧، الأسطر ١٤ - ١٦).

مقطع ٢٠٤ [وأما الصنف الثاني...] إن جملة «الذي سمّيناه المُبْدَل» إلماح إلى الحدّ الحصري المعطى في الإبدال في المقطع ١٩٧ (العام - الخاص وبالعكس أو الكلّي - الجزئي وبالعكس). يعبّر ابن رشد بألفاظ لغوية («العامّ») عما سبق له أن عبَّر عنه بألفاظ منطقية «الكلّي» (انظر: المقطع ١٩٧).

[وقد نازع قوم في وجود...] في هذه الجملة إلماح إلى ثلاث وجهات نظر عرض الغزالي لها في **المستصفى** (المجلد الثاني، ص ١٠٨، الأسطر ١ - ٨) بقوله:

> أما أرباب الخصوص فإنهم يقولون: لفظ «المشركين» مثلاً موضوع لأقل الجمع بخاصة فهو للخصوص. فكيف يقولون إنه عموم قد خُصِّص؟
>
> وأما أرباب العموم فيقولون: هو للاستغراق، فإن أريد به البعض فقد تُجُوِّز به عن حقيقته ووضعه. فلم يُتَصَرَّف في الوضع، ولم يغيَّر، حتى يقال: إنه خُصِّص العام، أو هو: عام مخصوص.
>
> وأما الواقِفِيّة فإنهم يقولون: إن اللفظ مشترك، وإنما ينزَّلُ على خصوصٍ أو عمومٍ بقرينة واردةٍ مُعَيَّنَةٍ، كلفظ «العين» فإن أريد به الخصوص فهو موضوع له، لا أنه عام قد خُصِّص. وإن أريد به العموم فهو موضوع له، لا أنه خاص قد عُمِّم».
>
> وبالتالي، نميّز في قول الغزالي ثلاثة مواقف حِيال هذه المسألة:

١ - الموالون للمعنى الخاص («أرباب الخصوص») وفي رأيهم أنّ الأسماء الجمع

لا تدل إلا على الحدّ الأدنى من الجمع («أقل الجمع»). ولا تستطيع أن توسّع نطاقها بحيث تشمل كل أفراد الصنف موضوع القول. وهم مجهولو الهوية. أما مثل «المشركين» فهو إلماح إلى القرآن، سورة التوبة، الآية ٥؛ وانظر تفسير المقطع ١٨٨ في كتابنا هذا.

٢ - الموالون للمعنى العام وهم يضُمّون في صفّهم غالبية المتكلمين؛ وفي رأي هؤلاء أن الأسماء العامة تشتمل من حيث المبدأ على كل أفراد هذا الصنف («هو للاستغراق») أو، وبناء على ما يقوله ابن رشد في **المختصر**، «وقد نازع قوم في وجود معنى العموم في الألفاظ وكونه إذا ورد مطلقاً كان ظاهراً في حصر جميع ما يدخل تحته». إن هذا المعنى المبدئي هو المعنى الذي برز لحظة وضع اللغة، ويُنظر إليه بوصفه معنىً حقيقياً. وبهذا، فإن كل استعمال محصور للفظ عام يُعْتَبَر كما لو أنه كان استعمالاً مجازياً.

٣ - الموالون لتعليق الحكم («الواقِفِيّة»)، ومنهم الأشعري والباقِلاني؛ وهؤلاء يعتبرون أن علاقة هذه الألفاظ بالمعنى العام وبالمعنى الخاص تماثلاً بالعلاقة التي تقيمها الألفاظ المشتركة بمعانيها المختلفة، أي بوصفها علاقة متساوية البعد مبدئياً.

[ولا معنى لمنازعتهم...] ذاك هو موقف الغزالي، حيث نجد حجّة كلّية المعنى العام بالنسبة إلى الألفاظ («واللفظ يشهد للعموم» أو «صيغ العموم محتاجٌ إليها في جميع اللغات») في **المستصفى** (المجلد الثاني، ص ١٢١، السطرين ١٢ - ١٣).

[والحجَّة على كونه دليلاً شرعياً...] تعود ضرورة تبيان أن الأمر يتعلّق بالدلائل الشرعية إلى واقع أن معناها العام ما هو إلا معنىً ظاهراً وليس معنى أحادياً. ويطلب من القارئ العودة إلى مقطع ١٩٨، حيث يتبدّى له أن لفظاً ذا معنى ظاهر هو دليل شرعي (أو يقوم مقام الدليل الشرعي).

مقطع ٢٠٥ [وأصناف هذه الألفاظ...] يقصي الغزالي عن أسماء الجمع «الجموع المَبْنِيّة للتقليل» (انظر: **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ١٢٥، الأسطر ٤ - ٩).

[(ب) أسماء الأجناس...] إنها أسماء الجموع المسبوقة بـ«أل»، فقط عندما يؤدي

استعمال هذا الحرف وظيفة أداة التعريف، بناء على ما يؤكد الغزالي عليه بدقة، ضارباً مثل الآية الثانية من سورة العصر: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢﴾ . أما هاء التأنيث، فإن لها تأثير اسم المرّة في حال أضيفت إلى اسم موصوف مصنّف في خانة الجموع. ومن شأن هذه الوظيفة الدلالية أن تجعل من غيابها ضرورة للحصول على معنى للفظ.

[(د) حروف النفي...] ليمثّل على النفي، يقول الغزالي: «ما جاءني أحد». يمكن للنفي أن يتعلق بالاسم المفرد المنطوي على معنى الجمع، وذلك بحسب ما يظهره له هذا المقطع الآخر من المستصفى، حيث يعود الغزالي إلى مسألة الألفاظ العامة مستحضراً ثلاث حالات يتبدى لنا فيها الاسم المفرد دالاً على العموم: عندما يُسْبَق بالألف واللام، وهما أداة التعريف؛ وعندما يكون غير معرّف أو نكرة في جملة تفيد بالنفي؛ وعندما يكون مسبوقاً بأمر أو بمصدر بالنسبة إلى فعل لم يحصل بعد (على سبيل المثال: «اعتق عبداً»). ويقول الغزالي إنّ هذا خلاف القول «أعتقت عبداً»، وهو خبر عن ماضٍ «قد تَمَّ وجوده». في الحالة الأخيرة، يعود المعنى العام إلى احتماليّة المستقبل: بل إنه يتعلّق بالحري بغياب التحديد (أو التعريف) للعبد المرتقب عتقه. وبناء على ما يقول فيه الغزالي مراراً وتكراراً، فإن العموم موجود في «الألفاظ» وحدها دون غيرها، أي ليس في «المعاني» أو «الأفعال». وهذه المسألة يناقشها في المستصفى (المجلد الثاني، ص ١٠٦).

[(هـ) الألفاظ المؤكِّدة...]» بالنسبة إلى الألفاظ المؤكدة كبدل، يضيف الغزالي: «جميع» و«أكتعون».

مقطع ٢٠٦ [وهذه الأصناف إذا أُطلقت إطلاقاً...] تتمثل نتيجة وجود معنى عام للألفاظ بغياب أو وجود قرينة لها هنا معنى تحديدي، كونها تحدّد المعنى الحقيقي (أي العام) أو المعنى المبْدَل (أي المخصّص).

مقطع ٢٠٧ [مثال ما منها...] إن اللفظ العام في هذا المقطع هو «أيما» وهو ظرفي. يتضح لنا إذن أن قَصْر العام على الإماء دون غيرهن من النساء، يصطدم بحديث آخر يحرِّم

على الأمَة استعادة مهرها، وهو ما يُفْتَرض على ضوئه أنّ لفظ «أيّما امرأة» في الحديث المعني به هذا التفسير، مأخوذ بمعناه الأعَمّ. أما المحاولة الثانية للتقليص من نطاق اللفظ بحيث لا يضمّ إلا «المكاتَبَة»، فهي أيضاً محاولة مرفوضة، وهذه المرة لأسباب لغوية: «وهذا يبعد من جهة التأويل» بحسب ابن رشد، علماً أن الغزالي يشرح الأسباب في ذلك، لافتاً إلى أن لفظ «مكاتَبَة» نادر الاستعمال، وإلى أن الاحتمال قليل في الإقبال على «إرادة النادر الشّاذ باللفظ الذي ظهر منه قصد العموم» (انظر: **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ٥٦، الأسطر ٢٠ - ٢٤).

مقطع ٢٠٨ [المرتبة الثانية قوله...] يتعلق المعنى العام في هذه الحالة بالأنواع المختلفة من الصّيام، ويتعلّق المعنى المؤوّل (المخصوص) بهذا أو ذاك من الأنواع (الأداء أو القضاء والتبييت أي المعقود عليه العزم أم لا، بوصفه أداءً أو قضاءً). والرهان ليس هنا معرفة ما إذا كانت النيّة شرطاً لِصحّة الصّيام (فهي شرط بالنسبة إلى الغالبية: انظر في هذا الشأن **بداية المجتهد**، تحقيق معوّض وعبد الموجود، المجلد الأول، ص ٣٤٣)، ولكن في معرفة ما إذا كانت النيّة المعقودة عليه عند الفجر، صحيحة أم لا. يتبنّى مالك، في هذه المسألة، المعنى العام وفي رأيه أن كل نوع من أنواع الصّيام يقتضي تبييتاً مسبقاً ليصِحّ كقضاء. أما الشافعي، فيميّز من جهته بين الصيام كأداء والصيام كقضاء، منتهياً إلى أن الأول وحده دون الثاني هو الذي يقتضي تبييتاً ليصِحّ. ومن هنا، يندرج الصيام المقصود في الحديث في هذا المنظور المخصوص للصيام الواجب (أي «صوم رمضان» بناء على تحديد الغزالي). في المقابل، يضطلع أبو حنيفة بقسمة أخرى، مميّزاً بين الصيام المحدّد زمانه مسبقاً (كصوم رمضان، أو كالصوم «نذراً») والصيام المجهول أمده، فلا يُعرف مسبقاً: وحده هذا النوع الأخير يحتاج إلى «تبييت» قبل انبلاج الفجر ليصِحّ. واللافت هو أن التقسيم يجد له حافِزاً في أن الصيام المبيّت مسبقاً هو الذي يقوم، بحسب أبي حنيفة، مقام النيّة التي تحدّد نوعه ومدته. أما بالنسبة إلى الصيام غير المحدّد مسبقاً، فإن تحديد نوعه ومدته لا يتمّ بموجب أو تبييت (انظر في هذا الشأن، **بداية المجتهد**، تحقيق معوّض وعبد الموجود، المجلد الأول، ص ٤٣٦). وعلى

ضوء الأمثلة التي ضربها فيه كل من الغزالي وابن رشد، يتّضح لنا أن المقصود هنا هو الصيام قضاءً والصيام نذراً (انظر: **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ٥٩، السطرين ٢١ - ٢٢).

[وهذا التأويل أقرب من الأول...] بالامتثال إلى رتبة الغَلَبة الأضعف لهذا اللفظ العام، فإن تبنّي معناه المؤوّل (أي المخصوص) هو أكثر احتمالاً مما هو عليه بالنسبة إلى المثل الوارد في المقطع السابق.

مقطع ٢٠٩ [المرتبة الثالثة قوله...] المعنى العام للفظ «فيما» هو «كل ما يخرج من الأرض» والمعنى الخاص بحسب **المختصر** هو «سائر الحبوب» الخاضعة عموماً للزكاة الشرعية، وبحسب **بداية المجتهد**، «جميع المدخر المقتات». يتبنّى أبو حنيفة المعنى العام، فيما يتبنّى المعنى الخاص مالك والشافعي، اللذان يؤولانه بمقتضى قياس (بالتماثل مع ما يُدفع غالباً كزكاة). انظر: **بداية المجتهد**، تحقيق معوّض وعبد الموجود، المجلد الأول، ص ٣٧٥.

مقطع ٢١٠ [فهذه أصناف ألفاظ العموم...] نجد هنا معيارَيّ الفورية والرتبة المعرفيّة اللذين وردا في المقطع ٢٠٣. وإلى ذلك تضاف حالة تمثيلية خاصة بالإبدالات: أي معرفة أن اللفظ لا بدّ له وأن يُخَصَّص بغضّ النظر عن معرفة اللفظ المخصوص المَعنِي بالأمر.

[كقول القائل عندما يضرب ولده...] يغيب مثل الأولاد عن **المستصفى**. وينبغي قصر اللفظ العام «الأولاد» على «ولد القائل»، بناء على ما يشير إليه السياق الخارج على اللغة (أي قرينة الحال) المواكب للجملة. ونجد المثل عينه في القسم المكرّس، في **كتاب القياس** للفارابي، «للمقاييس الفقهيّة، وذلك للتمثيل على الحالة الثانية، أي حالة إبدال الجزئي بالكلّي» (انظر: الفارابي، **كتاب القياس**، تحقيق العجم، ص ٥٥). وفي شأن التأثير الذي يرخيه هذا النص على **المختصر**، (انظر أعلاه، ص ٨٢-٩٨) عُدْ إلى مقدمة كتابنا هذا.

نجد مثل الأولاد هو نفسه في **تلخيص الخطابة**، تحقيق عواد، ص ٢٢٩ وذلك في

القسم المخصّص للقول المأثور (وفيه عُرّب لفظ «gnomè» بـ«رأي»؛ وفي شأن هذا الانزلاق للمعنى، انظر: Gutas, «Arabic Wisdom Literature», p. 64)، حيث يجد له حدّاً، بعد ما قاله فيه أرسطو، بوصفه مبدأً أو نتيجة لضمير قد حذف. يوضح مثل الأولاد الحالة الأولى، أي مبدأ الضمير الذي ألغي منه كلٌّ من: المقدمة الثانية (ولده [أي «ولد القائل»] هو أحد أولاد تلك الحِقبة ، والخاتمة (إذا، لا حُسْن في ولده البتّة). إن القسمة المعرفية للألفاظ العامة بين ألفاظ عامة فورية الظهور وألفاظ عامة لا تتبدّى فوراً، يذكّر بالتقسيمات التي اضطُلع بها في **مختصر الخطابة** بين الأقوال المأثورة البيِّنَة وتلك المبهمة والمشكوك فيها (انظر: Aouad, *Cm Rhét.* III, p. 300). ويندرج المثل المضروب بلا شك في صنف الأقوال المأثورة البيّنة (انظر: **تلخيص الخطابة**، تحقيق عواد، ص ٢٣٠، مقطع ٦ ,٢١ ,٢).

مقطع ٢١٢ [العموم في الألفاظ إنّما يُتَصَوَّر...] يستعيد ابن رشد أطروحة الغزالي، عبر ضربه المثل عينه. فمن اعتبروا وجوب إضفاء المرمى المخصوص على أجوبة النبي هم أيضاً مجهولو الهُوية في **المستصفى**. ومن شاء الاطلاع على السياق الكامل للحديث، فليعدْ إلى **بداية المجتهد**، تحقيق معوّض وعبد الموجود، المجلد الأول، ص ٢٩٠).

مقطع ٢١٣ [مسألة. ليس للاسم المشترك عموم...] يضُمُّ «الاسم المشترك» في آن الألفاظ المشتركة والاستعارات، كما تبيّنه لنا الأمثلة المختلفة المضروبة ومنها «اللمس» الوارد في المقطع ٢٠٢؛ «العين» والأضداد. والحالتان متمايزتان في **المستصفى**؛ وإن كان الغزالي يقصي كل إمكانية للفظ مشترك للدلالة على كل معانيه دفعة واحدة، فإن موقفه حِيال هذا اللفظ المستعمَل بمعناه الحقيقي والمجازي هو أكثر تمايزاً:

> هل يمكن أن يعمَّ اللفظُ حقيقته ومجازَه؟ فإن قيل: اللفظ الذي هو حقيقة في شيء ومجاز في غيره هل يطلق لإرادة معنيَيْهِ جميعاً، مثل «النكاح» للوطء والعقد، و«اللمس» للجَسّ وللوطء، حتى يُحْمَلَ قوله: ﴿ وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ

ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ ... ﴾ [النساء: ٢٢] على وطء الأب وعقده جميعاً، وقوله تعالى: ﴿ ... أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ ... ﴾ [النساء: ٤٣] على الوطء والمَسّ جميعاً؟

قلنا: هذا عندنا كاللفظ المشترك، وإن كان التعميم فيه أقرب قليلاً، وقد نقل عن الشافعي رحمه الله أنه قال: «أَحْمِلُ آية اللمس على المَسّ والوطء جميعاً» وإنما قلنا: إن هذا أقرب، لأن المَسّ مقدِّمة الوطء، والنكاح أيضاً يراد للوطء، فهو مقدمته. ولأجله استعير للعقد اسم «النكاح» الذي وضعه للوطء، واستعير للوطء اسم «المسّ». فلتعلّق أحدهما بالآخر ربما لا يبعد أن يُقصدا جميعاً باللفظ المذكور مرة واحدة. لكن الأظهر عندنا أن ذلك أيضاً على خلاف عادة العرب.

(انظر: **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ١٤٢، سطر ١٣ - ص ١٤٣، سطر ٢).

في هذه الحالات، حيث ينطبق اسم على معنى حقيقي ومجازي، لا يقصي الغزالي إقصاءً كلياً إمكانيّة أن يغطي الاسم المعنيَيْن في آن واحد، عندما يكون هذان المعنيان قريبين بعضهما من بعض بما يكفي لكي يكون بالمقدور الدلالة عليهما بواسطة الاسم عينه، وذلك خلافاً للاشتراك الاتفاقي الممثَّل عليه بالأضداد. في الواقع، إنّ الأضداد مثل أنموذجي حيث تعدّدية المعاني تنتهك مبدأ اللاتضاد. ومن اللافت أنّ الشيرازي لا يشير إلى ذلك خلال دفاعه عن الموقف المعارِض، أي عن أن كل قول مشترك يغطي كل ما يدلّ عليه، في غياب دلائل تشير إلى المعنى المقصود تبَنّيه. وعلى العموم، فإن الكتّاب المصنّفين الذين يقبلون بتعدّدية المعاني في لفظ واحد، يميّزون بين الأسماء المشتركة والأضداد: وحدها الأسماء المشتركة هي القادرة على الإفادة بكل الوقائع التي تغطّيها (انظر: الشيرازي، **اللُّمَع**، تحقيق شومون، ص ٥٦، مقطع ١٥ وحاشية ٢٣).

[وهذا يتبيّن خلافه...] يؤدي استقراء كلام العرب (أو أقوال أو أقاويل) إلى استنتاج أحادية قصد المخاطِب في كل الحالات التمثيلية. وفي شأن الآية في اللمس، يتبنى ابن رشد

وجهة النظر عينها التي كانت له في **بداية المجتهد**، وبعد التأكيد على أن المعنى الذي ينبغي التمسك والعمل به هو المعنى الاستعاري، يختم قائلاً:

> وأما مَنْ فهِمَ من الآية اللَّمْسَيْنِ معاً فضعيف، فإن العرب إذا خاطبت بالاسم المشترك إنما تَقْصِد به معنى واحداً من المعاني التي يدل عليها الاسم، لا جميع المعاني التي يدل عليها، وهذا بَيِّنٌ بِنَفْسِهِ في كلامهم.
>
> (انظر: **بداية المجتهد**...، تحقيق معوّض وعبد الموجود، المجلد الأول، ص ٤٦)

مقطع ٢١٤ [مسألة: يدخل تحت لفظ الناس...] ينبغي أن يُفْهَم ذكر العبد والكافر بوصفه إضافة إلى أصناف الإنسان الحرّ والمؤمن، تدمج في اللفظ كما لو أنه مسلّم بها. إذ يدلّ لفظ «المؤمنون» من حيث صيغته على المذكّر الجمع، وبالتالي على إقصاء النساء من هذا الصنف، في حين أن استعمال الشكل الخاص بالمؤنث الجمع، أي «المؤمنات»، استعمال مثبَت في القرآن.

مقطع ٢١٥ [مسألة: صرف العموم إلى غير الاستغراق جائز...] أيكون الاعتراض الوارد في نهاية المقطع متعلّقاً بالحظر الصادر عن الغزالي، ومفاده ضرورة الامتناع عن إحالة نطاق لفظ عام بحيث يشمل أقل من لفظَيْن أو تراه يتعلّق، وهو ما تظهره لنا الإسهابات المُتَضَمّنة في المقطع التالي، بالواقع القائل بضرورة اعتبار أن الحدّ الأدنى من الجمع هو العدد اثنان؟ يعلن ابن رشد عن هذه المسألة بالطريقة عينها التي يعتمدها الغزالي لطرحها في **المستصفى**؛ ثم لا يلبث أن يضعها جانباً ليناقش فقط الحدّ الأدنى الذي يتضمّنه الجمع. ففي الحالة الأولى، وهي الأكثر ملائمة لمعنى المقطع، يعرِب ابن رشد عن اعتراض من دون أن يتوسّع فيه، إلا ربما في أواخر المقطع ٢١٦ حيث يقول: «وليس هذا موجوداً وحده». أما في الحالة الثانية، فإن المقطع التالي يقوم مقام توسيع للمسألة.

مقطع ٢١٦ [مسألة: لفظ الجمع...] إن مسألة العدد الأدنى المشار إليها بالجمع تجد لها حلاً في التمييز بين معنى ظاهر، يفرض نفسه في غياب القرائن، ومعنى مجازي (العدد اثنان) نتتهي إليه عبر التأويل. ويعود السبب في هذا الأمر إلى وجود صيغة نحوِيّة تعبّر، في المعنى الحقيقي، عن العدد اثنين.

[فأمّا أن لفظ الجمع...] يتيح هذا التمييز بحلّ النقاشات التي خاض فيها الموالون للعدد اثنين بوصفه عدداً أدنى، ومنهم الغزالي الذي يمشي في هذا على خطى الباقلاني ومالك، وذلك في مواجهة الموالين لعدد أدنى هو ثلاثة؛ ومن هؤلاء الشافعي، وأبو حنيفة وابن عبّاس (انظر: **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ١٤٩، السطرين ١١ - ١٢)، الذين نستطيع أن نضيف إلى جمعهم الشيرازي (انظره في **اللُّمَع**، تحقيق شومون، مقطع ٧١). بحسب الغزالي، صيغة الجمع مشتركة بين الجمع البحت (ثلاثة أو أكثر) والمثنّى، في حين أن صيغة المثنّى ليست إلا تخصيصاً مُفرداً للعدد اثنين، كالعدد عشرة الذي هو تخصيص للجمع خاص بالعدد عشرة (انظر: **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ١٥١، الأسطر ٣ - ٥). فمن خلال تمييز المعنى الحقيقي من المعنى المجازي، ينبغي إذن الأخذ بالآيات القرآنية، حيث يدلّ الجمع على شخصَيْن فقط لا غير، بالمعنى المجازي.

[وليس هذا موجوداً وحده...] يستعمل ابن رشد المثلَيْن الأخيرَيْن بالمعنى التالي: «هو رجل حقاً» و«هذا الفتى رجل فَتِيّ حقاً». ويتعلق الأمر باستعمال نادر لـ «كل» المسمّاة في هذا السياق «كلّ الكماليّة».

مقطع ٢١٧ [ولأن هذه الألفاظ العامة...] بالنسبة إلى الأفعال والإقرار، يعدّد ابن رشد سبعة أنواع من الدلائل التي تجيز التخصيص (انظر: **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ١٥٣، سطر ٨ - ص ١٥٨، سطر ١٠). ١. «دليل الحس» (في ﴿ تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا ... ﴾ [الأحقاف: ٢٥]، أي ينبغي استثناء السماء والأرض، إلخ... بمقتضى دليل الحواس؛ ٢. «دليل العقل» (في ﴿ ...خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ ... ﴾ [الزُّمَر: ٢٦]، أي ينبغي استثناء الله نفسه وصفاته؛ ٣. «دليل الإجماع»؛ ٤. «النصّ الخاص» (أي كما في الآية ٣٨

من سورة المائدة ﴿... وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ...﴾ يخصّص بالحديث: «لا قطع إلا في ربع دينار فصاعداً»؛ ٥. «فحوى الخطاب» (انظر المقطع ٢٣١)؛ ٦. «إقرار رسول الله» (انظر المقاطع ٢٧٧ - ٢٨٠). ثم يذكر الغزالي ثلاثة تُعْتَقَد خطأً أنها تشكل دلائل، وهي: «عادة المخاطَبين»، «مذهب الصحابي» و«خروج العام على سبب خاص» (انظر: الشيرازي، **اللُّمَع**، تحقيق شومون، مقطع ٨٦ وما يليه).

مقطع ٢١٩ [وقد احتجّ مَنْ أجاز...] يأتي الجواب في قسمَيْن: دليل سمعي يستدعي عادة الصحابة ودليل ذو طابع أكثر تأويليّة: عندما يكون اللفظ الخاص لاحقاً زمنياً للفظ العام، فهو يخصّصه تلقائيّا («محمولاً عليه») على طريقة تأخير البيان؛ عندما يكون اللفظ الخاص سابقاً زمنياً للفظ العام، يعتبر كالقرينة التي تجوِّز تأويل اللفظ العام بمعنىً أكثر خصوصيّة. ويُظهر هذا الحلّ أن القرينة عامل طيّع للغاية ومستقِلّ عن أي تسلسل زمني.

[وبالجُملة كما قلنا...] في شأن الترتيب الهرمي للدلائل في علاقتها بالرتبة المعرفية للفظ المرصود للتأويل، انظر مقطع ٢٠٦. أما جملة «ومن جهة اللفظ»، فهي تحيل إلى الرتبة المعرفية للعلاقة القائمة بين «اللفظ» و«المعنى» (أكان نصّاً أو ظاهراً أو مجمَلاً)؛ بدورها، تحيل جملة «ومن جهة النقل» إلى الرتبة المعرفية الخاصة بنمط نقل الخبر (نقل تواتر، نقل آحاد). والأمثلة المضروبة في المقطع تُرْجِعُ صدى المسائل المتعلقة بالنسخ.

مقطع ٢٢٠ [ولأن الاستثناء...] في النظرية الفقهية، يختلف الاستثناء عن التخصيص (علماً أنه نوع من أنواعه) بسبب ارتباطه التركيبي باللفظ العام. وبوسعه أن يتعلّق بنصّ، خلافاً للتخصيص (الذي لا يستطيع بالتالي التأثير في قول غير قابل للتأويل). كما أن هذا الصنف يمتاز عن النسخ، لكونه لا يُبْطِل اللفظ الذي يتعلق به، بل إنه يُقْصِي جزءاً منه (انظر: **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ١٧٩، سطر ١٨ - ص ١٨٠، سطر ٥). ولنشِر إلى أن لهذا الصنف، من وجهة النظر الدلالية، تأثيراً عكسياً مقارنة بتأثير التخصيص، لكونه يقصي ما يدلّ عليه في حين يقصي التخصيص ما لا يدلّ عليه.

[ولذلك...] إن الطريحة القائلة بجواز تأخير ذكر الاستثناء معزوّة خطأً إلى ابن عبّاس

(المتوفّى سنة ٦٨هـ/ ٦٨٦م) بحسب الغزالي (انظر: **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ١٨٠، سطر ١٢).

مقطع ٢٢١ [وصِيَغ الاستثناء...] صيغ الاستثناء أدوات تتصدّر الاستثناء، وهي: إلى، عدا، حاشا، سِوى، ...

مقطع ٢٢٢ [فنقول إنّ الاستثناء...] يتعلق «الاستثناء المقطوع» باستثناء جملة ما ليس متضمّناً فيه، بناء على تبيّنه الأمثلة المضروبة. ولقد أحسن ابن رشد في عرضها، وهو الذي يلفِت إلى التناقض بين وجهة النظر النظرية للوظيفة المنوطة بالاستثناء هي عينها، والتكريس اللغوي لما يشكل جزءاً من عادة العرب. يكمن الحلّ الذي يعتمده الغزالي في فهم معنى لفظ الاستثناء بالمعنى المجازي عبر العودة إلى الصيغة البسيطة لكلمة «استثناء»، وهو صرف الشيء عن صوابه، كما في «ثَنَيْتُ العِنان». ومن هنا، تصبح أداةُ الاستثناء أداة صرف عن معنى الجملة الرئيسة باتجاه شيء آخر ويكتسب وظيفة «لكن»، شرط أن يكون هناك «مناسبة» بين «المُسْتَثْنَى» وما «يُسْتَثْنى» (انظر: **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ١٨٣، الأسطر ٦ - ١٠). ولنشِر إلى أن هذا الحلّ لمسألة الاستثناء المقطوع، الذي شغل النحويين كذلك، يعود إلى سيبويه.

عملاً بهذا المنطق، تصبح الجملة «رأيت الناس إلا حماراً» «رأيت الناس لكني لم أرَ حماراً». تلك هي الحال أيضاً، إن استعدنا مثلاً قرآنياً شائعاً ورد في هذه المسألة (انظر على سبيل المثال: **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ١٨٢، الأسطر ٣ - ٥؛ والشيرازي، **اللُّمَع**، تحقيق شومون، مقطع ١٠٢): ﴿ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٣٠﴾ إِلَّآ إِبْلِيسَ... ﴾ [الحجر: ٣٠]. يطرح الاستثناء في هذه الآية إشكالية، لأن إبليس لم يكن من الملائكة بل ﴿... كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ... ﴾ [الكهف: ٥٠]. انظر ابن حزم، **الإحكام**، تحقيق تامِر، المجلد الأول، ص ٥٠٣- ٥٠٤، لمن شاء الاطلاع على نقاش مستفيض في هذا المثل بالتحديد. وبحسب ابن حزم، يعلن الاستثناء المقطوع بداية خبر آخر. وإن طبّق هذا الأمر على المثل

المضروب في مستهل المقطع، لكانت الجملة على الشكل التالي: «رأيت الناس. بَيْدَ أني لم أَرَ حماراً». ونلفت إلى أنه غالباً ما يُسْتَشهد بهذه الأبيات للنابغة الذبياني للتمثيل على هذا النوع من الاستثناء (انظر: البصري، **المعتَمَد**، تحقيق حميد الله، المجلد الأول، ص ٢٦٢؛ وابن حزم، **الإحكام**، تحقيق تامِر، المجلد الأول، ص ٥٠٧).

مقطع ٢٢٣ [ونحن نقول في ذلك...] إن سلّمنا بما قاله ابن الحاج (العبدري) في تفسيره **للمستصفى** (ذكره الزركشي في **البحر المحيط**، تحقيق العاني، المجلد الثالث، ص ٢٨٠)، فإن ابن رشد هو الوحيد الذي طرح هذا الحلّ. إذ أبقى على المعنى الحقيقي للاستثناء، وحلّ إشكالية التناقض الظاهر للاستثناء المقطوع عبر إبدال الخاص بالعام، ممتثلاً بهذا إلى عادة العرب. في الواقع، يجيز اتساع نطاق اللفظ الأول بإدماج المستثنى وبإنقاذ آلية الإبدال. وإذ اسْتُنْبِطَ من اللغة العادية، يشكّل المثل الأول الذي يضرِبه حالةً حيث للاستثناء وظيفة بيان الخطاب، تُبقي على المعنى الحقيقي للفظ «رجل»، وذلك عبر تحسّب التأويل (الخاطئ) الذي سينتهي السامع إليه عندما يفهم «رجل» بمعنى «إنسان». فتقصى النساء عندئذ بشكل صريح من خلال الاستثناء. كذا هو الأمر بالنسبة إلى بيت عامر بن الحارث، حيث يمكن للفظ «الأنيس» أن يكون له معنىً أعمّ، أي معنى «الكائن الحَيّ»؛ ومن هنا الاستثناء التالي.

[وعلى هذا الوجه الذي قلناه...] بعد تأويل الألفاظ، أحيل «الاستثناء المقطوع» إلى «استثناء متّصل». أما لفظ «المفهوم» فإنه يحيل هنا إلى معنى اللفظ عقب تأويله. ومن هذا المنظور، فإن جُملة «الملائكة الذين سجدوا» لفظ خاص لا بدّ من تأويله بمعنى عام يشمل الملائكة والجِنّ.

مقطع ٢٢٤ [وأمّا الاستثناء الذي يرد...] لا يورد الغزالي مبدأً عاماً بشأن هذا الموضوع ويقرر بمقتضى الحالات المطروحة أمامه، مع ميله إلى قراءة تدمج كل القضايا. غير أنه لا يستشهد بالمجموعات الثلاث: الشيرازي القائل بالإدماج الكلّي، الباقلاني المعني

بالواقفية، وأتباع أبي حنيفة الذين لا يحيلون الاستثناء إلا للقضية الأقرب (انظر: الشيرازي، **اللُّمَع**، تحقيق شومون، مقطع ١٠٤). أما ابن حزم، فإنه يحيلها إلى كلّ ما يسبقها (انظر: **الإحكام**، تحقيق تامر، المجلد الأول، ص ٥١٤).

[كقوله تعالى...] يتعلّق الأمر هنا بالآية التي تحدّد عقاب القَذْف. والقضايا الثلاث المترابطة هي الجَلْد، ورفض الشهادة والاتهام بالفِسق. وبحسب الغزالي، لا يتعلق الاستثناء بالجَلْد وهو يعود بالتأكيد إلى الاتهام بالفِسق. أما القضية الثانية (أي رفض الشهادة)، فإنها تشكّل غرضاً للمنازعات (انظر: **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ١٨٧، الأسطر ٢٠ - ٢٢).

[وكقوله...] لتحليل هذه الآية للكفّارة بوصفه واجباً مخيّراً، انظر مقطع ٢٦. أما جملة «فمن لم يجد»، فتعود بحسب الغزالي إلى الفضائل الثلاث وليس إلى الاقتراح الأخير (أي «تحرير رقبة» أو عبد).

مقطع ٢٢٥ [وأمّا هل يكون المُسْتَثْنَى...] يقبل الغزالي بـ«استثناء الأكثر» حتى ولو وجده «مستكْرَهاً» لغوياً، وذلك خلافاً لابن رشد الذي يقصيه عن سلوكيات المخاطِب الفَطِن («عِيّاً»؛ «خُلْف القول»؛ وانظر «هَذْر» في المقطعَيْن ١٨٩ و٢٢٣). ولنشِر إلى أن هذا كان رأي المالكية، في مواجهة الشافعيّة وابن حزم (Arnaldez, *Grammaire et Théologie*, pp. 148 -149).

مقطع ٢٢٦ [مسألة: إذا ورد العامّ...] لا يفرّق ابن رشد «العامّ» عن «المطلق» ويبدو أنه يستعملهما بلا تمييز. غير أنه يتطرّق إلى الفصل في «المطلق والمقيّد» في شيء يشبه الملحق بالفصل في العام والخاص (انظر: الغزالي، **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ١٩٠ - ١٩١)، علماً أن الغزالي لا يحدّ المفهوم ويفرّقه عن العام، فيما يحدّه الآمدي بوصفه اسماً غير معرّف، يستعمل في سياق تقريري (وهو ما لا يبدو انطباقه على المثل الذي أورده ابن رشد)، ولكنه يكرّس له ملحقاً على طريقة الغزالي (انظر: Weiss, *The Search*, pp. 396, 390). أما التفريق النظري بين نوعَيّ الألفاظ، فإنه سيأتي متأخراً، مع القرافي (المتوفى سنة

٦٨٤هـ/ ١٢٨٥م)، الذي يضع القول المطلق في مركزية عمله الفكري، خلافاً لسابقيه (انظر: Jackson, «Taqlid, Legal Scaffolding», p. 177).

[كقوله عليه السلام...] لا يجد مثل الشهود على الزواج نقاشاً له في **المستصفى**، بل إنه مذكور بوصفه حالة تنال الإجماع: فلأنّ القولين يتعلقان تماماً بالشيء عينه، لا بدّ للقول المطلق من أن يحال إلى القول الذي تقيّده صفة ما. وهنا، ينضم الغزالي في الواقع إلى الموقف الشافعي (موقف الغالبية بحسب ابن رشد) من دون أن يأخذ في الحسبان برأي «بعضهم»، الذين يرَوْن صفة العدالة ليس بوصفها تقييداً، بل بوصفها تأكيداً يخلو بالنتيجة من أية قيمة فقهية. إذ لا يخالف اللفظُ المتضمن شرطاً القولَ العام إلا بمقتضى دليل الخطاب (انظر المقطع ٢٣٩)، أي عبر الإقصاء الضمني للشهود غير المتّصفين بالعدالة. يستدعي ابن رشد مبدأ ارتقاء عموم اللفظ على دليل الخطاب، على نقيض الخطاب الهادف لتسويغ وجهة النظر هذه، ملتحقاً بهذا بالموقف الحنفي. وفي هذا المنظور، يعقد النكاح بمعزل عن عدالة الشهود. وبحسب **بداية المجتهد**، هذا هو موقف أبي حنيفة الذي كان يقبل أن يكون الشهود على النكاح فاسقين، بما أن وظيفة الشهود تقتصر على الإعلان فقط لا غير، الذي لا يقتضي أية عدالة، في حين، أن وظيفة الشهود، بحسب الشافعي، وظيفة مزدوجة: الإعلان وقبول النكاح، وهو ما يسوِّغ شرط العدالة (انظر: **بداية المجتهد**، تحقيق معوّض وعبد الموجود، المجلد الثاني، ص ٤٢٠)؛ وبهذا ينضَمّ الغزالي إلى الشافعي في تأويله للحديثَيْن. ولنشر إلى أن الطريقة التي تلتحق بها المواقفُ الفقهية الخاصة بهؤلاء وأولئك بالخيارات التأويلية الكبرى: فالحنفيون يتميّزون بالفعل عن المذاهب الفقهية الأخرى برفضهم لدليل الخطاب (انظر في هذا التفسير، المقطع ٢٣٩).

[وأمّا إذا ورد العامّ...] هذا إلماح إلى المثل المعروض له في **المستصفى** عن الأمرين القرآنيَّيْن بعتق رقبة (لفظ مطلق) وبعتق رقبة مؤمن (لفظ مقيّد). وتعني جملة «في مكان غير المكان» أن الأمرَيْن لم ينزلا في المناسبة عينها: الأمر الأول في الكفّارة المتوَجّبَة عن «الظِهار» (بمقتضى القرآن، المجادلة: ٣) والأمر الثاني عن قتل مؤمن خطأً (القرآن، النساء:

٩٢). انظر: Hallaq, *A History*, pp. 46 -47. وبعضهم يحيل المطلق إلى المحدّد بلا أي دليل (انظر: **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ١٩٠، السطرين ١٠ - ١١؛ تلك على سبيل المثال هي حال الشيرازي في **اللُّمَع** (تحقيق شومون، مقطع ١١٢)، فيما يحظر آخرون أي تحديد للقول المطلق لأن «الزيادة على النصّ نسخ» (مقطع ١٤٣)، ولأننا لا نستطيع نسخ آية من القرآن «بالقياس»: «وإلى هذا ذهب أبو حنيفة...»، (انظر: **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ١٩٠، سطر ١٧ - ص ١٩١، سطر ٢). وبالتالي فإن كل أمر يطبّق على المناسبة التي أسدِيَ فيها. إن الموقف الذي يتبناه ابن رشد، متمثلاً بالغزالي، هو موقف الشافعي (عينه، المجلد الثاني، ص ١٩١، سطر ٦).

مقطع ٢٢٧ [فهذا هو القول...] على نقيض الغزالي الذي لا يكرّس قسماً خاصاً بالألفاظ الخاصة.

مقطع ٢٢٨ [وهذه منها ما هي إلا أسماء...] يقيم العام والخاص علاقة من نوع جنس - نوع (انظر: **جوامع المنطق**، المقالة الثانية «القول في المعاني الفاعلة في التصوّر»، تحقيق بَتِرورث، ص ١٣، مقطع ٥: «الجنس والنوع إنما يُتَصَوّر كل واحد منهما بقياس إلى صاحبه»). ومن شاء الاطلاع على مناقشة في «العام مطلقاً»، فليعد إلى **المستصفى** (المجلد الثاني، ص ١٠٦، الأسطر ١٥ - ٢١). هذا القسم مثيل للقسم في الألفاظ العامة، ونحن لا نجده في **المستصفى** حيث الكلام على مسألة «تخصيص العموم» وحدها دون غيرها. فعندما يتعلّق الأمر بفهم لفظ خاص بمعنى أعمَّ، يتحدث الغزالي عن فحوى الخطاب، متبعاً في ذلك النهج الأصولي. أما بخصوص القسم في القياس، فإن ابن رشد يستعيد الأمثلة عينها المضروبة هنا ليوضح فحوى الخطاب الذي لا يعتبره قياساً. واللافت هو أن هذا القسم يستلهم التصنيف الفارابي للقياسات الفقهية، حيث قسمٌ في إبدال العام بالخاص يتبع القسمَ في إبدال الخاص بالعام، مع الإبقاء على الأمثلة نفسها الواردة في القرآن (الإسراء: ٢٣) والمثل في «الرّبا» لإيضاح الإبدال حيث العامّ مجهول. انظر الفارابي (**كتاب القياس**،

تحقيق العجم، ص ٥٦ - ٦١؛ وانظر أيضاً: Lameer, *Al-Fārābi and Aristotelian Syllogistics*, p. 248) الذي يتحدث في هذه الحالة عن «تطبيق للشرع بمعنىً أعمّ»، في حين أن حالة الكلّي المؤوَّل بمعنى جزئي «يعالج تطبيق الشرع بمعنى مقيّد». ويقوم ابن رشد بإدماج هذه الحالات في القسم المخصّص للدلالة بواسطة الصيغة النحوية.

مقطع ٢٢٩ و**مقطع ٢٣٠** [وهذه الألفاظ إذا كانت أسماء أشخاص...] هذان المقطعان الاستهلاليان هما نظيران للمقطع ٢٠٦.

مقطع ٢٣١ [ومثال ما لم يكن من ذلك بيّناً...] اشتهر المثل القرآني في قدرته على إيضاح صنف فحوى الخطاب، حيث حظر التأفيف هو حَظْر على المرء إهانة أو ضرب أو قتل والدَيْه. في شأن الطبيعة المعرفية لهذه العملية، انظر على سبيل المثال الشيرازي (**اللُّمَع**، تحقيق شومون، مقطع ١١٣)، حيث يستحضر المؤلِّف نقاشاً متعلّقاً حول الإمساك بالمعنى المجازي، سواء بواسطة اللغة أو بواسطة القياس (انظر: Hallaq, «Non-anological arguments», pp. 289-296) أما الغزالي فهو يتحدّث بشكل أعمّ عن الدلالة بواسطة سياق الخطاب «ومقصده» («دلالة السياق على الكلام ومقصده»).

[وقوله عليه السلام...] يدل «الخائِط والمِخْيط» بشكل أعمّ على الغنيمة (أو «الغلول»). وفي **بداية المجتهد** (تحقيق معوض وعبد الموجود، المجلد الأول، ص ٥٩٣) ذكر للحديث بكامله: «أدّ الخائط والمخيط فإنّ الغلول عار وشنار على أهله يوم القيامة».

مقطع ٢٣٢ [ومثال ما كان...] انظر مقطع ٢٦٠.

مقطع ٢٣٣ [ومثال ما لم يكن...] انظر مقطع ٢٦٧.

القول في دلالات الألفاظ بمفهومها

مقطع ٢٣٥ [واللفظ كما تقدم من قولنا...] في تحديد «المفهوم»، انظر مقطع ١٨٢. يتوقف ابن رشد، في مقدمة القسم، عند قسمة كل نوع من أنواع اللفظ إلى دالّ بحسب الصيغة وبحسب المفهوم، من دون أن يزوّدنا بانتظام بأمثلة توضح كل حالة ومن دون زيادة معلومات على تلك التي أوردها في المقطع ١٨٢. إن الإحالة إلى الأمثلة التي سُبِقَ إلى ضربها لا تستطيع أن تتعلّق إلا بأمثلة المجازات والإبدالات بحسب الصيغة، ما يعني أن القسمة بين هاتَيْن ما هي إلا قسمة شكليّة ليس إلا (انظر المقطع ١٩٩ في هذا التفسير). إن الأمثلة الوحيدة التي تلقى لها معالجة، تتعلق بالحذف الذي يدمجه ابن رشد في «دليل الخطاب».

مقطع ٢٣٧ [ومثال ما هو من هذا الجنس...] انظر المقطع ٢٠٨، حيث الكلام، بالنسبة إلى هذا الحديث هو عينه، في توسيع نطاق لفظ «صيام». وفي هذا السياق، يتعلّق الأمر بالحكم الشرعي في الصوم المنجَز بلا تَبْييت. ويلفت الغزالي إلى هذا الموضوع قائلاً في **المستصفى** (المجلد الثاني، ص ١٩٢، الأسطر ٩ - ١٢):

> أما المقتضى الذي هو ضرورةُ صدقِ المتكلم، فكقوله عليه السلام: «لا صيام لمن لم يُبَيّت الصيام من الليل» لأنه نَفْيُ الصوم، والصومُ لا ينتفي بصورته. فمعناه: لا صحيحٌ، أو كاملٌ. فيكون حكم الصوم هو المنفيُّ، لا [الصومُ] نفسه. والحكم غيرُ منطوقٍ به، لكن لا بدّ منه لتحقّقِ صدقِ الكلام.

تتأتّى ضرورة الإضمار من افتراض مسبَق لصحّة الخطاب الذي لا ينبغي تكذيبه بالواقع: إذ يمكن للصوم أن يحصل شكلاً بلا أي تبييت («والصومُ لا ينتفى بصورته»). يتعلّق الأمر إذن بشيء آخر، ومن هنا التأويل الذي يفرض نفسه بمعنى «لا صيامَ صحيحٌ» و«لا صيامَ كاملٌ». إن هذا الانتقال من الفعل إلى حكمه يجد له ترجمة في الانتقال من المستَنْتَج، الواقع على مستوى الفعل والقابل للتكذيب بالواقع، إلى الإنشائي الواقع في رأس الواقع الفقهي

الذي يعمل الخطاب هو عينه على إعطائه شكلاً. انظر نفياً آخر يشكّل الواقع بوضوح: «لا تجتمع أمّتي على خطأ» (مقطع ١٥٧). في هذه الحالة، يؤدي نَفْيُ كل خطأ جماعي في الخطاب، إلى إرساء للإجماع، في الواقع الفقهي. انظر: الشيرازي، **اللُّمَعْ** (تحقيق شومون، مقطع ١٣٣)، حيث يرسي المؤلِّف، في سياق مختلف قليل عن هذا، تماثلاً بين خبر مشابه والسيد الذي يرفع عن عبده جنايته.

مقطع ٢٣٨ [ومثال ما يُظَنّ به مجملاً...] يتعلق المُجْمَل بالورود الثاني لفعل «أدرك» في النصّ (ويسعنا القول إن معنى الفعل في بروزه الأول كان ظاهراً بحسب السياق). في الواقع، للإدراك أن يتعلق بكل من: (١) فوائد الصلاة (إذ مَنْ يقوم بركعة قد اكتسب فوائد الصلاة من دون أن يكون فعلاً صحيحاً شرعاً)؛ (ب) حكمها الشرعي (إذ تحقق الركعة الأولى الحكم، ربما بمعنى الإجزاء من الفرض؛ (ج) وقتها (إذ يكفي إتمام الركعة الأولى قبل انقضاء الوقت لكي تصِحّ جملة الصلاة).

نجد في **بداية المجتهد** صيغة مشابهة لهذا الحديث تنحى بوضوح إلى هذا المعنى الوارد في (ج)، أي: «مَنْ أدركَ رَكْعَةً من العَصْرِ قبلَ أن تَغْرُب الشَّمْسُ، فقد أدْرَكَ العَصر، ومَنْ أدركَ رَكْعَةً من الصُّبْح قَبْل أن تَطْلُعَ الشَّمْسُ، فقد أدركَ الصُّبْحَ» (انظر: **بداية المجتهد**، تحقيق معوض وعبد الموجود، المجلد الأول، ص ١٢٦، وانظر عينه، المجلد الأول، ص ١٣١، ١٣٣ و١٣٨، حيث وحده القسم الأول من الحديث مذكور).

مقطع ٢٣٩ [ومن أشهر ما يدخل في هذا الجنس...]. أثار هذا الدليل نقاشاً بين الأصوليين. فالجصّاص، الذي ينقض، أسوة بالحنفيين، دليل الخطاب، يعطي ليوضِح نقضه، مثلاً مُسْتَقى من الآية ١٧ من سورة الإسراء: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ ... ﴾. فحظر قتل الأولاد هو عينه، سواء وجدت هذه الخشية أم لم توجد. وكذا ابن حزم الذي، في **التقريب**، ينقض «دليل الخطاب» بمثل مضاد ذي طابع منطقي. ومن الجملة الرئيسة «بعض الناس ليس حماراً»، لا بدّ لنا من أن نستنتج، بمقتضى هذه العملية العقلانية، إيجاب

الحمارية لسائر من سكت عنه من باقي النوع (انظر ابن حزم، **التقريب**، تحقيق التركماني، ص ٤٥٢).

مقطع ٢٤٠ [ونحن نقول في ذلك...] (أ) بمقتضى دليل الخطاب، تقصي صفة «سائمة الغنم» إخراج الزكاة الشرعيّة من «الماشية المعلوفة». ويزعم ابن رشد أن الحديث «في أربعينَ شاةً شاةٌ» هو أقوى في عمومه من دليل الخطاب الموجود في حديث سائمة الغنم. انظر: **بداية المجتهد**، تحقيق معوّض وعبد الموجود، المجلد الأول، ص ٣٧٤. وانظر المقطع ٢٦٦، حيث يقوم الحنفيون باستحضار المبدأ عينه في موضوع الشهود المطلوبين للنكاح.

(ب) يضرب الغزالي الحديث النبوي مثلاً: «إذا أتاكم كريم قوم فأكرموه»، والآية المتعلقة بالنساء المطلّقات (الطلاق: ٦): ﴿...وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ...﴾.

(ج) بالنسبة إلى الحنفيين، «إنما» أداة يراد بها الجزم وليس التقييد. غير أن الغزالي، أسوة بالباقلاني يعتبر أنه بالإمكان تأويلها كأداة جازمة.

(د) بحسب الغزالي، هذا ما أنكره الحنفيون وقَبلَه الباقلاني.

مقطع ٢٤١ [وهذا النوع من الكلام...] يتعلّق هذا المقطع الاستعاري بجملة الأقوال الدّالة، من حيث مفهومها التي قسّمها ابن رشد أيضاً بالتلاؤم مع الدرجات الثلاث. وترسي الجملة الأخيرة موازاة بين المفهوم والقياس الفقهي.

في الأوامر والنواهي

مقطع ٢٤٣ [وينبغي أن ننظر أيضاً...] لا يلبث الغزالي أن يُقبل (في عجالة) على التطرق إلى العلاقة بين المخاطِب والمخاطَب في **المستصفى**، وهي فكرة عامة خاصة بهذا القسم في حدّ الأمر، وواردة كشرط لصحّته. انظر على سبيل المثال، الشيرازي، **اللُّمَع**، تحقيق شومون، مقطع ٢٢. ولعل الفكرة المعنيّة نشأت في حلقات المعتزلة (عينه، ص ٦١، حاشية ٣٨). غير أن هذا المقطع بقلم ابن رشد، هو استعادة شبه تامة للتفسير الذي أتى به الفارابي

لنص **في العبارة** ٤ (انظر: الفارابي، **كتاب العِبارة**، تحقيق العجم، ص ١٤٠). إن هذا التفريق الذرائعي لجملة تتغير وظيفتها بحسب مواقف المخاطِب - المخاطَب، تجد لها معالجة لدى الفارابي عندما يُقبل على قسمة الأقوال غير الجازمة في مصنّف **في العبارة** 4, 17a 1-9، يُتْبعها بنقاش في بعض النظريات المتعلقة بقيمة حقيقة الأوامر (انظر: Black, *Logic and Aristotle's*, p. 56). وهي نظريات متأتّية بلا شكّ عن نقاشات الأصوليين (انظر: Weiss, *The Search*, p. 341 -342، حيث تتعلق المسألة بالمحاولات التي اضطلع بها، ضمن الحلقات الأشعرية، لعزو قيمة الحقيقة إلى الأوامر، من خلال إدخال مفهوم تكليف ما لا يطاق). غير أن هذا التفريق غائب عن المقطع الإضماري في مصنّف **في العبارة**، كما عن تفسيرات ابن سينا وابن رشد. فالأخير لا يأتي على ذكره إلا في مستهل هذا القسم، حيث الأقوال غير الجازمة (الأمر والنهي) تحتل، بلا شك، مكاناً أكثر مركزية من المكان الذي تحتله في **كتاب البرهان**، كما في **الخطابة والشعر**، حيث كان من المفترض أن يتمّ التطرّق إليها (انظر: **في العبارة** ٤، 17a ٥-٧ ويعود هذا التفريق إلى الفيلسوف أمونيوس (انظر: Black, *Logic and Aristotle's*, 53 et nt. 5). هذه الشروط، التي يوصّفها الفارابي («بحسب القائل والمَقول له»)، تجيز تحديد سياق القول، القادر هو وحده على إكساب قضايا عديدة متشابهة من حيث الشكل، أهدافها الإنجازيّة المختلفة، التي تتبدّى للمفسِّر من خلال موقف المخاطِب - المخاطَب. ويعتبر ابن رشد هذه الشروط كقرائن أحوال.

مقطع ٢٤٤ [وقصْدُنا نحن هاهنا من هذه الأقسام...] والقصد أن للأوامر صِيَغاً خاصة (مقطع ٢٤٥)؛ وأنها تقتضي الوجوب أو الندب (مقطع ٢٤٧)، سواء أكان التنفيذ فورياً أم مؤَخراً، واحداً أو مكرراً (مقطع ٢٤٨). أما «الأوامر القائمة بالنفس»، فهي نظرية الأشاعرة في اللغة التي يعود إليها الغزالي قبل أن ينقض بها نظرية المعتزلة والفقهاء (انظر: **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ٦٢، سطر ٦: «الفارق الأول. هم المثبتون لكلام النفس»). وينشأ حدّ الكلام بوصفه «معنى قائماً بالنفس» عن مسألة خلق القرآن. انظر مقطع ٧٨ في هذا التفسير.

مقطع ٢٤٥ [فنقول أمّا أن للاقتضاء صِيغاً...] تدل الأوامر والنواهي في اللغة على «الاقتضاء»، وذلك في مواجهة أولئك الذين يدعون (وهم مجهولون في **المستصفى**) أن الأمر مشترك بين الإذن والتهديد والاقتضاء، على أساس كل المعاني التي يمكن للأمر الدلالة عليها ومنها ستة عشر معدّدة في المستصفى تواكبها أمثلة قرآنية (انظر: المجلد الثاني، ص ٦٦، سطر ٩ - ص ٦٧، سطر ٤)، والتي هي في الواقع معانٍ مجازية. والآية الوارد ذكرها في المقطع موجهة إلى الهالكين يوم القيامة، تأمرهم على سبيل التهديد، الاستفادة قليلاً من حياتهم على الأرض.

مقطع ٢٤٦ [فأمّا هل تدلّ...] يتبدّى لنا من هذا المقطع أن صيغة الأمر لا تدلّ على الأمر إلا في سياق شرعي. وإلا، لوجب بالحري التحدث عن الاقتضاء. ليس الأمر إذن معنى لغويا وجمهوريا بل هو خاص بالشرع (لكن انظر في هذا الشأن المقطع ٢٤٣ حيث لا يعتبر الأمر بوصفه لفظاً خاصاً بالشرع). أما حالات الوجوب والندب، وهي حالات شرعية بوضوح، فإن ابن رشد يتطرّق إليها في المقطع التالي.

مقطع ٢٤٧ [وأمّا هل تتضمن الوجوب أو الندب...] هذه المواقف هي عينها التي يتبنّاها الغزالي. في شأن التنفيذ الفوري أو المؤخّر، انظر: Hallaq, *A History*, pp. 52 -53. وفي شأن التكرار انظر المرجع عينه، ص ٥٠؛ يتعلّق الأمر هنا بالصيغة المطلقة للأمر من دون أية صيغة أخرى تخصّصها (انظر: الشيرازي، **اللُّمَع**، تحقيق شومون، مقطع ٢٨ ومقطع ٣١).

مقطع ٢٤٩ [وقد يتعلّق بالكلام في هذا مسائل...] تغطي المسائل الثلاث المقاطع ٢٤٩ - ٢٥٥. وفي هذا القسم، يستعيد ابن رشد في بعض الأحيان جملاً برمّتها من **المستصفى**.

مقطع ٢٥٠ [مسألة: إذا ورد الأمر بالشيء...] في الحالة الخاصة، حيث الصيغة الآمرة أو الناهية تدخل موجب التنفيذ عندما يعلّق الحظر، لا بدّ من تأويلها بمعنى الإذن. انظر: **بداية المجتهد**، تحقيق معوّض وعبد الموجود، المجلد الأول، ص ٦٨٥، حيث المسألة عينها تلقى معالجة. في المقابل، يقول لنا الغزالي، إن انطوى القول على «فأنتم مأمورون بالاصطياد»، فإن الأمر قد لا يتعلّق بالإذن بل بوجوب/ندب. وهذه واحدة من الحالات النادرة حيث الصيغة الآمرة – الناهية تختلف في دلالتها عن الصيغة: «أمرتكم بكذا» (انظر: **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ٨١، الأسطر ٨ – ١٠).

مقطع ٢٥١ [مسألة: مذهب الفقهاء...] بالنسبة إلى القضاء، انظر المقطع ٧١. وبحسب الفقهاء، يُدَلّ عل فكرة القضاء بالصيغة نفسها الخاصة بالأمر، وذلك خلافاً للآخرين (ولعل المقصود بهم أهل الكلام) الذين يرَوْن أن القضاء مشار إليه بواسطة دليل سمعي (كمثل قضاء الصلاة المشار إليه بحديث نبوي)، أو قياساً على دليل سمعي (قضاء الصيام للناسي يستنتج في هذه الحالة من قضاء الصلاة). وفي شأن هذا التمييز بين الدلائل العقلية وتلك السمعية، انظر المقطع ٧٢، وفيه تجد أيضاً ما يتعلّق بالقضاء. وتظهر قياسات تخصيص الحجّ بالمكان والصلاة بالجهة أنّ خصوصية القضاء لا تنتج من دليل عقلي، ولكن فقط من دليل سمْعي، بما أن نطاق القضاء لا يتّسع بحيث يشمل جميع الحالات الأخرى.

مقطع ٢٥٢ [مسألة: ذهب الفقهاء...] بالنسبة إلى «بعض الفقهاء» فإن إتمام الفعل يُجْزِئ من الوجوب؛ بحسب «بعض المتكلمين»، لا يُجْزِئ الامتثال وحده من الوجوب بسبب الفساد الذي قد يبطله. إن الحلّ الذي يأخذه ابن رشد عن الغزالي يكمُن في تحديد ما يؤدي إلى «الإجزاء بالمأمور»، أي ضرورة إتمام الفعل بجميع شروطه.

مقطع ٢٥٣ [وينبغي أن تعلم...] يقع هذا المقطع في السياق المستمر للمقاطع ٣٦ –

٣٩. وهو لا يتموضع مباشرة في النقاش الذي استهله الغزالي وخاض فيه، فيبقى بالتالي نظرياً ومجرداً للغاية، في غياب أمثلة توضح المواقف المختلفة.

مقطع ٢٥٤ [وأمّا مَنْ كان عنده صيغة...] تتوازى معالجة النهي مع معالجة الأمر. ذلك أن الأمر المؤوَّل بوصفه وجوباً يجرّ نهياً مؤولاً بوصفه حظراً (انظر مقطع ٢٥٣)، في حين أن التأويل الواسع للأمر يجرّ تأويلاً واسعاً للنهي. ومما لا شك فيه أن ابن رشد يلمِح إلى أهل هذا الموقف في نهاية المقطع ٣٩، حيث يكتب قائلاً: «وأمّا مَن لا يرى ذلك فالأمر عليه سهل». في الواقع، وبما أن النهي يترجّح بين الحظر والكراهة، فإن في وسع هذا المفسِّر أن يجعل من الصلاة فعلاً صحيحاً في الأماكن المنجَسَّة عبر إحالة معنى النهي إلى الكراهة.

مقطع ٢٥٥ [فهذا هو القول...] نصل هنا إلى نهاية القسم المؤلَّف من المقاطع ١٧٧ - ٢٥٤. يشير الإعلان عن قسم مكرّس للنظر «في الدليل الذي يعرّفونه بالقياس»، على مسافة يضعها ابن رشد بينه وبين هذا النوع من الدلائل، والذي سيسعى إلى اختزاله حتى يصل به إلى الدليل اللغوي.

مقطع ٢٥٦ [وينبغي أن ننظر فيه...] تحيل جملة «من جنس ما تقدَّم» إلى نوع الدلائل اللغوية.

مقطع ٢٥٧ [فنقول إنّهم يرسمون هذا المعنى...] هذا هو الحدّ المعتاد للقياس الفقهي، الذي ينطوي على أربعة عناصر. إن تحديد العِلّة، هو الذي يشكّل المرحلة الأكثر أهمية في العملية العقلية.

إذ تعود الأهمية المولاة للأصل التي تعطي القياس هذه الحركة التصاعدية ثم التنازلية، إلى واقع أنه العنصر الوحيد اليقيني في هذه العملية. انظر في هذا الشأن: Zysow, *The Economy*, chap. 4.

مقطع ٢٥٨ [وينبغي أن لا تأخذ علينا قولنا...] بالفعل، نجد لدى بعض المعتزلة لفظ «شيء» في حدّ القياس (انظر على سبيل المثال: Weiss, *The Search*, p. 552، حيث الحدّ الذي زوّدنا به أبو هاشم). يعود السبب في تأكيد الغزالي (والذي نجده في المقدمة التي حبّرها في المنطق، انظر: **المستصفى**، المجلد الأول، ص ٦٧، السطرين ٢٠ - ٢١) على ضرورة إبدال «شيء» بلفظ «معلوم»، حرصاً على الشمولية، إلى تقييد - وهو أساسي بالنسبة إلى الأشاعرة - اتساع نطاق «الشيء» إلى ما هو «موجود» فقط لا غير (بحيث تكون المعادلة: شيء = موجود ومعلوم = موجود/ شيء + معدوم)، وذلك خلافاً للمعتزلة الذين يتوسّع نطاق الشيء بالنسبة إليهم حدّ الاشتمال على «المعدوم أو على ما لم يوجد بعد (ومن هنا المعادلة: شيء = معلوم = موجود + معدوم). أما الأساسي في هذه المسألة الكلامية فهو مفهوم الثبوت، الذي أفاض الجُبَائِيّان في شرحه، ومفاده أنّ الله يضيف وجوداً إلى أنواع سابقة الوجود (انظر: Gimaret, *La doctrine*, p. 29). ولكن ثمّة مسألة أخرى داخلة أيضاً في العملية، مثل صفات الله والمُسْتَقْبَلات. فمن وجهة نظر كلامية، إنّ الثبوت نوع من إقرار ضمني بقدم العالم لم يستطع الأشاعرة إلا نقضه منذ البداية. ومَنْ رغب الاطلاع على التأثير الذي أرخته هذه النقاشات على الفلاسفة، فلينظر: Jolivet, «À l'origine de l'ontologie avicennienne»).

[فإنّ المعدوم يكاد لا يُقاس عليه...] لا يشكل النقد الأول الذي اضطلع به ابن رشد في توسيع مَناط المفهوم، بل إنه يستعمله بمعنى أشعري لينقد حدّ «القياس» الذي تقدّم به الغزالي. فالنقد الأول موجّه إذن إلى «بل ربما يُستدَلُّ بالنفي على النفي» (انظر: **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ٢٣٦، السطرين ٩ - ١٠). وبكلام آخر، لا فائدة ترتجى من الحيطة التي يتخذها الغزالي، طالما أن المعدوم لا يستطيع (تقريباً) أن يشكّل غرضاً للقياس، لا كأصل ولا كفرع.

[وأيضاً فلو سلّمنا...] يتعلّق الاعتراض الثاني بالجدل في حدّ مفهوم الشيء. إذ يرسي ابن رشد توازياً متسعاً بين «شيء» و«معلوم». وترتكز الحجّة على كيفية استعمال اللغة؛

ونحن نجدها مفصلة في **مختصر كتاب ما بعد الطبيعة** (تحقيق جِهامي، ص ٧ – ١٨) حيث يقول:

> أمّا لفظة الشيء فإنّما تقال على كل ما يقال عليه لفظ الموجود. وقد تقال أيضاً على ما هو أعمّ مما يقال عليه الموجود وهو كل معنى متصوّر في النفس سواء كان خارج النفس كذلك أو لم يكن: كعنز أيل وعنقاء مغرب؛ ولذلك يصحّ قولنا: هذا الشيء إما موجود وإمّا معدوم؛ ولهذا ينطلق اسم الشيء على القضية الكاذبة ولا ينطلق عليها اسم الموجود.

عندما يقول ابن رشد الأشياء الموجودة في النفس فقط، إنما يقصد «**المعدومات**» في **السماع الطبيعي** (IV, 1, 208a 30). الأمثلة التي يضربها مأخوذة عن الترجمة العربية لإسحاق (أرسطو، **الطبيعة**، تحقيق بدوي، المجلد الأول، ص ٢٧، الأسطر ١ – ١٠). أما القضية الكاذبة، فلا وجود لها إطلاقاً خارج النفس (انظر المقطع ٩٤، حيث ذكر «عنز أيل» الذي لا يستطيع أن يشكل غرضاً للتواتر).

[وكذلك أيضاً لا يلتفت إلى قولهم...] تستهدف الملاحظة هنا نهاية الحدّ الذي أعطاه الغزالي: «بأمر جامع بينهما، من إثبات حكم أو صفة لهما أو نفيِهما عنهما» (انظر: **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ٢٣٦، سطر ٤). ليس غياب الصفة عنصراً يجمع بين حالتَيْن، إلا في حالة «العدم» أو غياب صفة حيث وَجَبَ وجودها (العمى بالنسبة إلى مَنْ وجب من حيث الطبيعة أن يكون مبصراً). انظر: **تلخيص المقولات**، تحقيق قاسم، ص ١٣٧.

مقطع ٢٥٩ [فنقول إنه إذا تُؤُمِّل هذا المعنى...] لفظ «القياس» مأخوذ بمعناه المنطقي. والهدف تبيان أن الحدّ الذي أعطاه الغزالي للقياس الفقهي يتلاءم وعمليات الإبدال التي تشكل غرضاً للقسم اللغوي السابق. هنا، ينبغي أخذ «نصّ» بالمعنى العام للنصّ القرآني والسّنّة، الذي يتناقض مع العقل. والفكرة هي أن الرابط بين الحكم والأصل هو رابط سمعي لا غير. ومن هنا انعدام الفائدة في اللجوء إلى مفهوم «القياس»، بما أنه في نهاية الأمر عملية

تأويلية (انظر المقطع ١٩٧). إن الاختلاف الوحيد اختلاف نوعي ويكمُن في درجة بيان «العلة»، بناء على ما تظهره الحالتان التمثيليّتان.

[فإن صرِّح بالعلّة الموجبة للحكم...] يفيد ابن رشد في **بداية المجتهد** بسياق هذا الحديث: «أنَّ كَبْشَةَ سَكَبَتْ لَهُ وَضُوءاً، فَجَاءَتْ هِرَّةٌ لتَشْرَبَ منهُ فَأَصْغَى لها الإِناءَ حتى شَرِبَتْ ثم (...) إن رَسولَ الله صلى الله عليه وسلم قالَ: إنَّها ليست بِنَجَسٍ، إنّما هِيَ من الطَّوَّافين عَلَيْكُم أو الطَّوَّافَاتِ» (انظر: **بداية المجتهد**، تحقيق معوّض وعبد الموجود، المجلد الأول، ص ٣٤). إن الأصل هو الهِرّة، والعلة المقتضية لحكم الطهارة هي فعل الطّواف حول الإنسان؛ أما الفرع، فهو كل حيوان آخر يُطَوّف حول الإنسان. ويمكن اعتبار هذا المثل كلفظ عام (انظر المقطع ٢٠٤). ويسعنا القول، تمثّلاً بالغزالي وفي مواجهة النّظام الذي تُنْسَب إليه هذه الحجّة عينها في **المستصفى**، أن ذلك لا يقتضي العموم إلا باللجوء إلى القياس. وقول العلّة في حالة خاصة لا يقتضي مباشرة قول لفظ عام ينطبق على كل الأحوال الخاصة (انظر: **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ٢٨٤، سطر ١٧ - ص ٢٨٥، سطر ١٠).

[وقد أجاز مثل هذا...] هذا إلماح إلى ناكري القياس الذين، في غالبيتهم، قبلوا بهذه العملية باسم الحجّة القائلة بأن التصريح بالعلّة مشابه للفظ العام (انظر: **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ٢٨٠، الأسطر ٦ - ١١).

مقطع ٢٦٠ يقترح العَلَوي أن تستبدل الألفاظ في هذا الموقع والقول: «إبدال الجزئي بالكلّي» (انظر: **الضروري**، ص ١٢٦، حاشية ٢)، علماً أن الأمر يتعلّق هنا بالعملية المشابهة تماماً لتلك التي سبقت: فكما أن الهرّة (جزئي) قد حلّت محَلّ الحيوانات النّجِسَة (كلّي)، فإن «آنية الفضّة» (جزئي) قد حلّت محلّ كل ما له علاقة بالإسراف، أكانت آنية الفضّة أم آنية الذهب (كلّي). صحيح أن «أمّا إن» توحي بقطع بين المقطعَيْن، وكنّا نتوقع أن يعمِد ابن رشد إلى إدخال العملية المعاكسة. غير أن الأمر يتعلّق في الواقع بالنهج، والاختلاف الوحيد يعود إلى أن «العلّة الموجبة» في الحالة الثانية غير مُفْصَح عنها بصيغة للّفظ، وإنما بمفهومه.

[وأمّا إن لم يكن صُرِّح بالعلة...] يعالج ابن رشد الحالة حيث لم يصرَّح بالعلّة بالطريقة

نفسها. فخيار المثل، المكرور في المقطع ٢٣٢، يظهر تشابه العمليتَيْن، مع - في هذه الحالة - ذكر العلّة («السرف») التي تجيز الانتقال إلى الكلّي، ثم إلى جزئي آخر (الذهب).

مقطع ٢٦١ [وإذا كان هذا هكذا...] قال ابن رشد «في الأكثر» لوجود نوع من القياس لا يتعلّق بمفهوم الألفاظ. تبدو القرائن، التي أقرّت الشريعة بأهميتها (أي ليس أية قرينة)، وكأنها تحيل إلى فكرة تحديد للعلّة، عندما يوجد الكثير من العلل، وذلك من خلال التعريف بماهيّة تلك التي تعتبرها الشريعة أكثر الدلائل ملاءمةً - وهذا بحدّ ذاته عملية تفسيرية وغير عقلانية. وتتناقض «المخاطبة الجمهورية» واللغة «الصناعيّة» وتحيل إلى لغة عادية ويومية، لا تحتاج لتفهم إلى القياس، بل إلى إدراك للقرائن المحيطة بالقضايا.

مقطع ٢٦٢ [ولأن القرائن كما تقدّم...] هذا تصنيف نعود لنجده مكروراً في القسم المكرّس لفحص الألفاظ من حيث الصيغة. وفي هذا القسم، يبدو لنا أن ابن رشد يتطرّق أخيراً إلى دلالة الألفاظ من حيث مفهومها، ولقد سبق إلى الإعلان عنه في مستهل الباب.

مقطع ٢٦٣ [فنقول أمّا المرتبة الأولى...] يشكل «فحوى الخطاب»، (ويسمّى أيضاً «مفهوم الخطاب»، «لَحن الخطاب»، «دلالة النصّ» أو «مفهوم الموافقة») جزءاً من الحُجج غير القياسية حيث الحالة المصرَّح بها أقلّ قدرة على التعلّق بالحكم من الحالة التي نستنتجها منها.

يدُلّ المثل الأول، وما هو فقهي، أنّ الله لا يظلم مثقال ذرة ولا، بالحري، مثقال أكثر من ذرّة. ونحن نجد، لدى الشافعي على سبيل المثال، مثلاً فقهياً - أخلاقياً موازياً لهذا في الآيتَيْن القرآنيتَيْن ٧ و٨ من سورة الزلزلة: ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ۝٨ ﴾ . وبالنسبة إلى المثلَيْن، انظر المقطع ٢٣١.

[وأكثرهم ليس يُسمّيه قياساً...] منذ الشافعي، يصطخب النقاش في طبيعة هذه العملية وبعضهم، كالحنفيين، لا يشابهونه بالقياس. كما أن المعيار المعتمد عموماً في هذا النقاش

هو معيار معرفي ويتعلق بفورية ظهور معنى فحوى الخطاب أو عدمه. يبدو لنا أن هذا ما يقوله الغزالي، الذي يؤكد، للكلام على القياس، على ضرورة وجود عملية فكرية واستنباط للعِلّة، وهذان عنصران لا يوجدان في هذه الحالة حيث المُضْمَر أكثر استعداداً للارتباط بالعلة من المصرَّح به. أما مَنْ اعتبروه قياساً، فقد جعلوا منه «قياساً جَلِيّاً». ويعمِد حلّاق إلى عرض النقاش المشار إليه آنفاً في «Non Analogical Arguments», pp. 289 -296. انظر أخيراً: Zysow, *The Economy*, pp. 100 -101.

مقطع ٢٦٤ [المرتبة الثانية...] إن «القياس في معنى الأصل»، وهذا لفظ اصطلاحي يعود إلى الشافعي، أو «قياس نَفْيِ الفارق»، عملية عقلية تماثليّة حيث الفرع والأصل يوجدان بالتساوي عندما تكون العلّة هي المقصودة: إذ يتعلّق الأمر في الحقيقة بإرساء هذا الرابط التعادلي عبر إظهار أن كل فارق غير ملائم، وأن هذا الفارق لا يعني لا العلّة ولا الحكم (انظر: Hallaq, «Logic, Formal Arguments», p. 331). نجد المثل عينه مذكوراً في **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ٢٩٤، السطرين ٨ - ٩. فبالنسبة إلى الغزالي، لا حاجة البتّة إلى معرفة العِلّة التي تجمع بينهما (أو التي تؤالف بينهما): ينبغي فقط معرفة أن لا دور للفارق البتّة عندما يتعلّق الأمر بتأثير العلّة (انظر: **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ٢٩٤، الأسطر ١٨ - ٢٠).

مقطع ٢٦٥ [المرتبة الثالثة...] في شأن أصل كلمة «مخيل» غير الاعتيادية (اسم فاعل لفعل «أخال»)، والمستعمل كمرادف لكلمة «مناسبة»، انظر: Zysow, *The Economy*, p. 206. وانظر أيضاً: Brunschvig, «Valeur du raisonnement», p. 74.

[ومثل هذا ما يراه...] يعتبر الغزالي أن هذا المثل مناسبة غير اعتيادية لا تندرج تحت أيّ من أنواع «المصلحة» التي تقِرّ الشريعة بها. ولكنه يعتبر مع ذلك أنه يشكّل غرضاً للجهد التأويلي، وأن بعض المجتهدين قد يلجأون إليه. وبناء على ما يشرحه ابن رشد في **بداية المجتهد**، فإن «المصلحة» المستدعاة في هذه الحالة تكمُن في الحَؤول دون وصول أحدهم

إلى أهداف غير شرعية بوسائل شرعية (أي مبدأ «سَدّ الذرائع»). ومن هنا، يُعْتَقَد أن الشخص الشديد المرض قد يرغب في استعمال وسيلة شرعية (كالطلاق) للوصول إلى هدف غير شرعي (منع زوجته من الميراث). هذا ما كان يلقى دعم مالك ورفض الشافعي. يعتبر ابن رشد موقف مالك كموقف « مخالف للأصول جداً». انظر: **بداية المجتهد**، تحقيق معوّض وعبد الموجود، المجلد الثاني، ص ١٣٩ - ١٤٠). وللاطلاع على عرض للمسألة ولردّ ابن حزم الذي يرفض جُملة هذه النظرية بطريقة تفوق جذريّةً طريقةَ الشافعي، عُدْ إلى Linant de Bellefonds, «Ibn Ḥazm et le ẓāhirisme juridique», pp. 30 -34.

مقطع ٢٦٦ [وحقّ لهذا الصنف...] إن الاقتباس المستشهَد به معزو إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز. ونحن نجده أيضاً بقلم جدّ ابن رشد (انظر: ابن رشد، **المقدمات**، تحقيق أعراب، المجلد ٣، ص ٣٠٩) وفيه استعمال «أقضية» عوض «أحكام»، كما لدى ابن حزم الذي يدحض أصالته (انظر: **الإحكام**، تحقيق تامر، المجلد الثاني، ص ٢٧٠).

مقطع ٢٦٧ [المرتبة الرابعة...] يتناقض «قياس الشّبَه» و«قياس العِلّة»، من حيث إن العلّة الجامعة للمثلَيْن ليست محدّدة الماهية ومن حيث إن الانتقال يحصل بموجب شبه ما. وبهذا فإنه يحتل رتبة معرفية أقل ارتقاءً مما يسبق. من حيث المبدأ، يبدو أن ابن رشد يُقْصِيْه عن العملية العقلانية الفقهية، بما أنه يؤكد أنَّ «جُلَّ ما يقع في هذا الجنس مجملاً»، ولا يستطيع بالتالي تشكيل دليل شرعي.

[إلا أن يلتحق بالمرتبة...] بالارتكاز على الشبه بين العبد والأَمَة، يُوسع نطاق الأصل في الحديث المستَشْهَد به في المقطع ٢٦٤ بحيث يشمل الفرع. ويكرر مثل الرّبا في المقطع ٢٣٣، حيث يحتل الرتبة المعرفية الأخيرة.

يتم توسيع «مناط» الحديث الآنف الذكر في «البُرّ بالبُرّ الأربعة...»، الذي اضطلعت به المذاهب الفقهية المختلفة على أساس حدّ قياسي متوسط غير موجود قد يجمع الحاصلات الزراعية الأربع: إذ يقدّم المالكيّون صفة «القوت»؛ ويقدّم الشافعيون صفة «الطعم»؛ ويقدم

بنو حنيفة صفة «الكَيْل». أما الذين اكتفَوْا بما يشير إليه اللفظ - وهذا خِيار يبدو لنا أن ابن رشد قابِلَه، فهم إما أهل الظاهر الذين ينكرون القياس وإما أولئك الذين ينكرون «قياس الشبه» (انظر: **بداية المجتهد**، تحقيق معوّض وعبد الموجود، المجلد الثاني، ص ٢١١ - ٢١٣).

مقطع ٢٦٨ [وينبغي أن تعلم...] يتميّز الحنفيون برفضهم تطبيق القياس على «الحدود» والكفّارات بشكل عام. فيذكر الغزالي تعليل أبي زيد الدبّوسي لينكره قائلاً فيه إنه «فاسد» (انظر: **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ٣٤٨، الأسطر ١٠ - ١٤). ومن جهته، يذكر الشيرازي في **اللُّمَع** (تحقيق شومون، مقطع ٢٥٥) اسم الجُبائي للإحالة إلى هذا الموقف.

مقطع ٢٦٩ [وربما كان اللفظ كما تقدّم...] انظر المقطع ٢١٠. إن الكلّي الذي ينبغي سبره يتلاءم وعلّة القياس.

مقطع ٢٧٠ [أما السبر والتقسيم...] يتماثل هذا المنهاج و«القياس الشّرطي المنفصِل»، الذي يشير الغزالي إليه في مقدمة **المستصفى** «في المنطق». غير أن الصيغة المعتمدة في **المختصر** والتي تستعيض عن «العلّة» بـ«الكلّي»، تجعل من هذا المنهاج، صراحة، عملية تفسيرية غرضها البحث عن المعنى المجازي بواسطة الإبدال. يضرب الغزالي في ذلك مثل الرّبا، حيث يسبِر جميع «العلامات» القابلة لتسويغ الحكم، وهي: «الطعم» و«القوت» و«الكَيْل»، لينتهي إلى إبطال العلامتَيْن الأخيرتَيْن (أي «القوت» و«الكَيْل»). انظر: **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ٣٠٥، الأسطر ١٤ - ١٦.

مقطع ٢٧١ [وأمّا الطرد...] ينكر الغزالي كلاً من منهاج «الطرد» ومنهاج «الطرد والعكس» الهادفَيْن إلى تحديد علّة الحكم. لكن ابن رشد يتحدث أيضاً عن «الوجود» و«الارتفاع»، وهما لفظان نجدهما في مقالة الفارابي، **كتاب القياس** (تحقيق العجم، ص ٥١). انظر أيضاً: Hallaq, «The Development of Logical Structure», p. 49.

مقطع ٢٧٢ [وبالجُملة...] إن القياس الذي يتفكّر ابن رشد فيه في اعتراضه على مصطلحات الأصول هو القياس الذي يحدّه في **جوامع المنطق** (المقالة الخامسة «في المعرفة الفاعلة للتصديق»، تحقيق بَترورث، ص ٥٥، المقطعان ١ - ٢) على الشكل التالي:

> القياس قول توضع فيه أشياء أكثر من واحد فيلزم عنها بالذات لا بالعرض شيء آخر غيرها اضطراراً. وينبغي أن نتأمل أجزاء هذا الحدّ ما منها بين نفسه وما منها يحتاج أن يُبيّن بغيره.
>
> فنقول: أما أن القياس يجب أن يلزم عنه شيء آخر غيره وأن يكون ذلك اللزوم اضطراراً، فهو بيّن بنفسه إذ كان فعل القياس بما هو قياس استنباط المجهول بالمعلوم، والمعلوم منه هي تلك الأشياء الموضوعة فيه، والمجهول هو اللازم.

هذا هو إذن المعيار المعتَمد في استنباط حكم مجهول من حكم معلوم؛ وهو يحدّ القياس، ويحيل غالبية القياسات الفقهية إلى عملية تأويلية تتوسَّل إبدال الألفاظ بما يتناسب والحالات المطروحة.

[وليست أَقْيِسَة...] يأتي الرهان الاستراتيجي لينضاف إلى الرهان العلمي في سعي ابن رشد إلى صوغ حدّ متماسك صارم للألفاظ. فالقياس، الذي يضمّ في المذهب الأصولي جملة واسعة من المناهج، استَحَثّ ردّ فعل الظاهريين، فجاءت حجّتهم في استحالة أن يتمكن العقل من استقراء ما يتعلّق بالسّنّة، حجّة ملائمة بشكل خاص، في وجه الأشعرية.

[وبالجملة...] هذه إشارة إلى توسيع مناط النهج المعتَمد في إدراك الأحكام الشرعية بحيث يشمل إدراك الدلالات اللفظية علماً أن الإدراكَيْن ينتميان إلى معطيات «السمع»، بالتناقض مع «العقل».

مقطع ٢٧٣ [وهذا إنّما هو لازم...] بما أن حدّ الخمر غير محدّد في أيّ من النصوص، فإنه يستنبط بالقياس مع حدّ القذف (انظر المقطع ٢٢٤ في القذف). وللقارئ أيضاً إمكانية العودة إلى **بداية المجتهد**، تحقيق معوّض وعبد الموجود، المجلد الثاني، ص ٦٥٠،

حيث تعيّن الغالبية الحدّ بـ«ثمانين جَلْدَة» وذلك تماثلاً بتلك التي ينالها «الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ...» (وفي هذا اتباع لتعليل عليّ بن أبي طالب)، في حين أن «أهل الظاهر» يعيّنون هذا الحد بأربعين جلدة، ممتثلين لحديث نبوي. ويوضح هذا المثل حالة حقيقية من القياس، لا من إبدال العام بالخاص، بحسب ما يظهره، وبطريقة أكثر إفصاحاً، تصرّف ابن رشد بهذا المثل في مقدمة **بداية المجتهد** (المجلد الأول، ص ٣)، لتفريق التماثل عن إبدال العام بالخاص. إن الاعتراض المقصود هنا هو إذن اعتراض الظاهرية المنزوع التأثير في كل مرة تُقْصَر القياسات الفقهية على طبيعتها التأويلية الحقيقية، أي على منهاج يتطابق والمعطيات المحصّلة من السّمْع.

[وأمّا أهل الظاهر...] تنطوي المناهج المعدّدة والموصّفَة في التأويل، وبشكل أخصّ في تفسير الألفاظ بحسب مفهومها؛ ومن هنا الملاحظة الأخيرة في المقطع حيث ينتقد ابن رشد اختزال أهل الظاهر للمناهج التأويلية إلى صيغة الألفاظ وحدها لا غير.

مقطع ٢٧٤ [وقد رام القائلون بالقياس...] في الواقع، يسعى الغزالي إلى تأسيس استعمال القياس على إجماع الصحابة (انظر: **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ٢٥٠، سطر ١٦)؛ غير أن هذا الحلّ الذي انتهى إليه أبو حامد يصطدم بالإشكالية المعتادة التي يطرحها هذا الدليل: أي مسألة الإجماع السكوتي (مقطع ١٦٤) وخلاف «التابعين» الذين يَرَوْن فيه دليلاً على عدم وجود إجماع على هذا الموضوع.

[وكما أن هذه القرائن قد يُعمَّم بها الخاصّ...] للاطلاع على «الألفاظ المبدَلَة»، بوصفها صنفاً عاماً مشتملاً على المحسّنات الأسلوبية (وتحديداً الاستعارة والإبدال)، انظر: **تلخيص الخطابة**، تحقيق عوّاد، ص ٢٦٩ مقطع ٣.١.١٧.

القول في الإقرار

مقطع ٢٧٦ [أما إقراره...] يتطرّق الغزالي إلى هذا الأمر في **المستصفى**، بعد القسمَيْن في «أفعال الرسول»، وهما مسبوقان بمقدمة في «عصمة الأنبياء» المسوِّغة للجوء إلى هذَيْن الأصلَيْن.

مقطع ٢٧٧ [وأمّا أفعاله...] إن أول الأفعال الثلاثة المنسوبة إلى النبيّ كمتدخِّل في تفسير فقهي ما، يشكّل تِبياناً لقول عام أو مُجْمَل، وهو نوع من قرينة الحال التي تسمح بتحديد محتوى الأمر من دون أن تغيّر الحكم الشرعي. ولنشِر إلى أن الوجوب والندب هما وحدهما قابلان لأن يُلْحَقا بأفعال أمكن للرسول تحديدها بأفعاله. ومن شأن الأحاديث المُسْتَشْهَد بها أن تشرِّع تضمين أفعال النبيّ ومآثره في نطاق الاجتهاد.

مقطع ٢٧٨. أضيف إلى ما تقدّم «أنه مُخْتَصٌّ به والثالث» لكي يصبح المقطع مفهوماً من قارئه. في الواقع، يفرِّق الغزالي بين ثلاثة أنواع من الأفعال: تلك التي عُرف أنها تبيّن قولاً؛ تلك التي عُرِف أنها «خاصيّته»؛ ونوع ثالث، إشكالي، لم يعرف ما إذا كان خاصاً به أم قابلاً للتعميم (انظر: **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ٢١٩، الأسطر ٤ - ١٠). يصوغ ابن رشد هذه الأصناف الثلاثة على شاكلة متقابلَيْن («والثاني في مقابل هذا») بينهما حدّ وسطي («كالمتوسّط»). ويحيل هذا الحدّ الوسطي بالضرورة إلى النوع الثالث وهو موصّف في تكملة الجملة بوصفه يترجّح بين إمكانيتَيْن: من جهة، يقوم مقام تفسير لفظ مُجمل أو يفيد في تبيان لفظ عام، ومن جهة أخرى، يكون «مختصاً به»، أي بالنبيّ، وهذه جملة يُخْتَتَم بها المقطع وأستعيدها في إضافتي.

[والثاني في مقابل هذا...] يترجّح النوع الثالث بين النقيضَيْن. فالحجج السمعية التي زعمها على التلاحق أهل الطابع الوجوبي أو الندبي للفعل تجد لها في **المختصر** إبدالاً عكسياً مقارنة بالطريقة المعتمدة في **المستصفى** لعرضها، علماً أن قصة «الحُدَيْبِيّة» هي حجّة لمصلحة أهل الطابع الوجوبي للفعل. ويسرد الغزالي هذا الفصل قائلاً:

> وأمَرَهم عام الحديبية بالتحلّل بالحلق فتوقفوا، فشكا إلى أُمِّ سلمة، فقالتْ «اخرج إليهم فاذبح واحلق» ففعل، فذبحوا وحلقوا مسارعين.

مقطع ٢٧٩ [وإذا وردت أفعاله عليه السلام...] بالنسبة إلى التناقض بين حديثَيْن، عُدْ إلى المقطع ٢٩٨.

القسم الرابع: شروط المجتهد

الفصل الأول: في الاجتهاد

مقطع ٢٨٢ [وينقسم القول فيه...] يمتد القسم في شروط المجتهد وصولاً إلى المقطع ٢٨٧، في حين أن غرض «بذل المجتهد وسعه» و«المسألة» التي تطرحها مقولة «كلُّ مجتهد مُصيب» يحتلان ما تبقى من الفصل (انظر المقاطع ٢٨٨ - ٣٠٠).

[بذل المجتهد وسعه...] يستعيد ابن رشد حدّ الاجتهاد الذي يزوّدنا به الغزالي:

> وهو عبارة عن بذل المجهود، واستفراغ الوسعِ في فعل من الأفعال. ولا يستعمل إلا فيما فيه كُلفة وجهد، فيقال: اجتهَدَ في حمل حجر الرحى، ولا يقال: اجتهد في حمل خردلة.
>
> لكن صار اللفظ في عرف العلماء مخصوصاً ببذل المجهود في طلب العلم بأحكام الشريعة. والاجتهاد التامّ: أن يبذل الوسعَ في الطلب بحيث يُحِسُّ من نفسه بالعجز عن مزيد طلب.
>
> (انظر: **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ٣٨٢، الأسطر ٤ - ٩).

[وأمّا حدّ المجتهد...] إن المعيار الأخلاقي في العدالة، الضروري في الحالة التي يجب فيها على المجتهد النطق برأي فقهي، غائب عن **المختصر**. ذلك أن هذا الأمر لا يَمَسّ صحة الاجتهاد، وهو لا يفعل إلا تشكيل شرط لقبول الرأي.

مقطع ٢٨٣ [أمّا ما يكفيه من معرفة الكتاب...] إن الأثر الأول لشروط المجتهد في

أصول الفقه موجود في **معتَمَد** البصري. انظر في هذا الشأن: Hallaq, «Was the Gate», pp. 5-7.

مقطع ٢٨٤ [وأمّا ما يكفيه من معرفة السنّة...] تلتصق معرفة الأصول الثلاثة بتلك الواردة في **المستصفى**. أما الصحيحان اللذان يحيل ابن رشد إليهما، فهما **صحيح البخاري** و**صحيح مسلم**؛ وهما يعتبران، منذ القرن الرابع الهجري، أهم مصادر السُّنّة. من ناحيته، يذكر الغزالي صحيحَيْن في الأحاديث هما **سُنَن أبي داود** السِّجِسْتاني (المتوفّى سنة ٢٧٥هـ/ ٨٨١م) و**معرفة السُّنَن** للبَيْهَقِيّ (المتوفّى سنة ٤٥٨هـ/ ١٠٦٦م).

مقطع ٢٨٥ [وأمّا الإجماع فأن يعرف...] يدل «علم اللغة» على علم الألفاظ وهو قسم من فقه اللغة يعنى بالمفردات التي تتناقلها الأجيال من جيل إلى آخر، والتي لا سبيل إلى معرفتها إلا بالسّمع. وبحسب ابن خلدون على سبيل المثال، فإن هذا العلم، أسوة بعلم النحو وعلم البيان، يقع في العلوم اللسانية.

ومن جهته، يدلّ لفظ اللَّحْن، الذي يستدعي إلى الذهن فكرة الانحراف، على الخطأ المرتكب في استعمال اللغة. ويعني التطوّر الدلالي لهذا المفهوم، الذي كان في الأصل رديفاً للغة (بمعنى خصوصية مناطقية)، على النشوء التدريجي لمعيار لغوي حوّل بعض الاختلافات إلى أخطاء (انظر: Ayoub, «Laḥn», *in Encyclopedia of Arabic language and linguistics*, II, pp. 628 -629.

مقطع ٢٨٦ [وقد اشترطوا مع هذا...] بحسب الغزالي، مطلوب من المجتهد أن يعرف من علم الكلام الاستنتاجات الرئيسة، ومن باب التخفيف عليه، أن يكون صاحب إيمان صلب (انظر: **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ٣٨٦، السطرين ٤ – ٥).

[وهذا إنّما يلزم على رأي...] هذا إلماح إلى المقاطع ١٧ – ١٩: بما أن أولى الواجبات كانت التفكّر عقلاً بالنسبة إلى المعتزلة، فإن المِراس في المسائل الكبرى الخاصة بالكلام يفرِض نفسه على مجتهديهم. في المقابل، يشكّل الإيمان بالشريعة موقف أهل السنّة. انظر

على سبيل المثال، البصري الذي يعتبر، في مجال الكلام، أن على الفقيه أن يؤالف نفسه وصفات الله الحُسنى، الضامنة الوحيدة للوصول إلى إدراك صحيح لمقاصده كما تعبِّر عنها النصوص (انظر: Hallaq, «Was the Gate», p. 5).

[وأمّا تفاريع الفقه...] هذه فكرة يأخذها ابن رشد عن الغزالي الذي يضيف إنه من المستطاع سلوك طريقَيْن للوصول إلى رتبة الاجتهاد: طريق نظري، هو الطريق المتَّبع أيام الصحابة الذين كانوا يستنبطون الدلائل وينتجون الأحكام من دون اللجوء إلى الفروع؛ وطريق آخر، عمليّ، كان في الحِقَب اللاحقة متوافراً، وكَمَن في ممارسة الفروع واقتضى اكتساب الكفايات الخاصة بـمنصب الاجتهاد (انظر: **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ٣٨٨، الأسطر ٤ – ٩).

مقطع ٢٨٧ [وهذه الشرائط بالجملة...] إن مفهوم «مجتهد بإطلاق» المتناقض ومفهوم «مجتهد مقلِّد»، خاص بالغزالي الذي يدخل رُتَباً مختلفة في تصنيف الاجتهاد، قاطعاً مع الوضع السابق القائل بخِيار صارم بين «المجتهد» وغير المجتهد. وبهذا ما عاد الاجتهاد رتبة غير قابلة للتجزئة: «وليس الاجتهاد عندي منصِباً لا يتجزأ».

مقطع ٢٨٨ [وأمّا المجتهَد فيه فهو كلّ حكم شرعي...] يقصي حدّ المجتهد فيه المعطيات العقلانية للكلام كما والأحكام الشرعية المنطوية على دلائل قاطعة، أي محصِّلة لليقين في شأن الحكم.

[وقد ينبغي أن ننظر هاهنا...] هذا حدّ لا فكاك بينه وبين المسألة التقليدية التي ستشكل المادة المتبقيّة من هذا الفصل: «هل كلُّ مجتهدٍ مصيب؟» يَحُدُّ ابن رشد المسألة بالنظر إلى غرض الاجتهاد، بحسب أكان هذا الغرض محدّد الماهيّة مسبقاً أي «خَفِيّاً»، أو «معدوماً». في الحالة التمثيلية الأولى، يتوجه البحث ناح هذا الغرض المحدّد الماهيّة، ومن هنا، بالضرورة، يصيبه أو لا يصيبه. في الحالة التمثيلية الثانية، يكون المتعيّن الوحيد واقعاً داخلياً للمجتهد، أي رأيه الغالب. في هذه الحالة، يكون الحلّان المتناقضان والمتعلّقان بالمسألة

عينها حلّين صحيحين بالتساوي. إذاً، يتأتى اسم «المُصَوِّبة» المنسوب إليهم، والذي سبق الغزالي إلى استعماله، من القضية المشهورة التي يدافعون عنها، أي: «كل مجتهد مصيب». أما الجماعة الثانية، فلا اسم لها لا في **المستصفى** ولا في **المختصر**. ولقد عمد أهلها إلى تسميتها في بعض الأحيان «المُحَقِّقَة»، وذلك تبعاً للجملة: «الحقّ في الواحد».

مقطع ٢٨٩ [فنقول أمّا مَن يرى...] إن الرابط بين هذه المسألة والمسائل الكلامية في نمط تعليق الأحكام بالأفعال هو أساسي في **المستصفى**، الذي يقدّم مِروحة واسعة من المواقف التي لا يأخذ بها ابن رشد.

فهو يفَرّق أولاً بين العقليات المنطوية على صفات ذاتيّة هي بالتالي خاضعة للصواب والخطأ، والأحكام الشرعية المرتبطة بالأفعال بطريقة وضعية. ثم لا يلبث أن يعرِض لموقف العَنْبَرِيّ (المتوفّى سنة ١٦٨هـ/ ٧٨٥م)، وهو كان قاضي البصرة بين عامي ١٥٧هـ/ ٧٧٤م و١٦٦هـ/ ٧٨٢م، ومعروفاً بتشدّده للمُصَوِّبَة، ويعرض موقفه في المصنفات اللاحقة باعتباره مثيراً للغرابة (وللقارئ سَعَة العودة في شأنه وشأن السياق التاريخي للحِقبة التي برز فيها، إلى مقالة فان إسّ: van Ess, «La liberté du juge dans le milieu basrien»). وفي ما يلي ما يقوله الغزالي في شأنه:

> ذهب عبيد الله بن الحسن العنبري إلى أن كل مجتهد مصيب في العقليات، كما في الفروع.
>
> فنقول له: إن أردت أنهم لم يُؤْمَروا إلا بما هم عليه، وهو منتهى مقدورهم في الطلب، فهذا غير محال عقلاً. ولكنه باطل إجماعاً وشرعاً، كما سبق ردّه على الجاحظ. وإن عنيت به أن ما اعتقده فهو على ما أعتقده، فنقول: كيف يكون قِدَمُ العالَمِ وحدوثُه حقّاً، وإثبات الصانِع ونفيُه حقّاً، وتصديقُ الرسول وتكذيبه حقاً؟ وليست هذه الأوصاف وضعية كالأحكام الشرعية، إذ يجوز أن يكون الشيء حراماً على زيد، وحلالاً لعمرو، إذا وضِع كذلك. أما الأمور الذاتية فلا تَتْبَع الاعتقاد، بل الاعتقاد يتبعها.

فهذا المذهب شر من مذهب الجاحظ. فإنه أقَرَّ بأنَّ المصيب واحد، ولكن جعل المخطئ معذوراً. بل هو شر من مذهب السُّوفِسْطائية، لأنهم نفوا حقائق الأشياء. وهذا قد أثبت الحقائق ثم جعلها تابعة للاعتقادات. فهذا أيضاً لو ورد به الشرع لكان محالاً، بخلاف مذهب الجاحظ.

ثمّة من جهة تصويب أقصى في شأن المعطيات العقلية والشرعية، وهو تصويب العنبري، وهو موقف واهن عقلياً لأنّه يجعل من حقائق العالم الموضوعي حقائق متوقفة على الاعتقاد الذاتي للمجتهد، ومن جهة ثانية تحقيق أقصى، يعود إلى الجاحظ الذي يرى أن كل الوقائع، العقلية والشرعية، هي غَرض حكم متعيّن. فأن يوسِّع الغفران بحيث يشمل كل الذين يخطئون أمر قليل الأهمية ولا تأثير له يرخيه على كيفية تصوّره للحقيقة. فالإشكاليتان التي حاول الغزالي في وقت من الأوقات ربطهما واحدتهما بالأخرى، هما في الحقيقة مستقلتان بعضهما عن بعض. من وجهة النظر هذه، يكون موقف الجاحظ، الذي يوسّع مَناط الغفران بحيث يفيد منه كل المجتهدين في ما يتعلّق بالنقاط الأكثر مركزية في العقيدة، مماثلاً على مستوى حكم الحقيقة لموقف مَنْ كان مَنْ مَصاف بِشر المريسي (المتوفى سنة ٢١٨هـ/ ٨٣٣م)، وهو حنفيّ في مجال الفقه، ويعتقد أن كل الذين لا يصيبون الحكم السّوي هم «مخطئون آثمون» (انظر: **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ٤٠١، السطرين ١ - ٢).

إن التفريق الكبير الذي يقوم به الغزالي هو تفريق بين الأشياء الممتلكة أوصافاً ذاتية، هي العقليات التي يعنى الكلام بها، والأفعال البشرية المُرْسِيَة مع أوصافها (أي الأحكام الشرعية)، رابطاً وضعياً بحتاً ، بحيث إن لا وجود لشيء يدرك بذاته، خارج العرف الذي وضعته الشريعة. يوافق العنبري كلّ مجتهدِ الرأي، حتى بالنسبة إلى الأحكام العقلية مخضعاً بالتالي الواقع الموضوعي للاعتقاد الفردي. أما الجاحظ فهو يعتبر في المقابل أن الحكم المتعيّن لحقيقة موضوعية ما متعلّق بكل المستويات، العقلية منها والشرعية، في شأن الأول كما في شأن الفروع.

[سواء عُلِمت بانضمام الشرع إليها...] إن التفريق بين أنماط الإدراك المختلفة لهذه الأوصاف غائب عن **المستصفى**. وهو يسمح لابن رشد بتمييز المسألة الأونطولوجية المتعلقة

بوجود حكم، عن المسألة المعرفية المتعلقة بكيفية إدراك الإنسان لهذا الحكم. وبناء عليه، يتوزع المحقّقَة في مجموعات ثلاث، بحسب نمط الإدراك الذي يقولون به: نمط سمعي وتفسيري، ونمط عقلي لا غير تَعبِّر عنه قدرة العقل على إدراك الأحكام قبل ورود الشريعة (انظر في هذا الشأن المقطع ٢٠)، ونمط إدراكي مختلط، هو العائد إلى المعتزلة الزاعمين أن بعض المبادئ تدرَك بالعقل، فيما أخرى تدرَك بإشراك الشريعة (انظر في هذا الشأن المقطع ١٢ وتفسيره في كتابنا هذا). إن الموالين للواقعية الأخلاقية هم حكماً مُحَقِّقَة بما أنه يوجد بالنسبة إليهم حقيقة موضوعية خارجية. ولنشِر إلى أن إعادة التشكيل التي يضطلع بها ابن رشد، تنطلق من المبادئ ولا تأخذ في الحسبان الحقيقة التاريخية للمواقف المختلفة، وهي الأكثر تعقيداً. في الواقع، بينما كان الباقلاني مصوِّبة، لم يكن الجوينِي مثله، متّبعاً بذلك الإسفراييني. وتلك كانت الحال من جهة المعتزلة، إذ كان كل من أبي هُذَيْل والجُبَائي وعبد الجبار مُصَوّبة. في الحقيقة إن تعميم «التحقيق» الذي شمل به ابن رشد كل المعتزلة، يرتكز ليس فقط على قولهم بالواقعية الأخلاقية بل وعلى أسماء بعض المعتزلة المحقِّقَة الوارد ذكرهم في **المستصفى**، مثل الجاحظ وأبي بِشْر المريسي، وابن عُلَيَّة (المتوفّى سنة ٢٦٧هـ/ ٨٣٢م) وشيخه الأَصَمّ (المتوفَّى سنة ٢٠٠ - ٢٠١هـ/ ٨١٦ - ٨١٧م)، وهما من المعتزلة، بالإضافة إلى «بعض معتزلة بغداد» (انظر: **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ٤٠٦، سطر ٥). أما معتزلة البصرة فهم كانوا على العموم مصوِّبَة (انظر: الشيرازي، **اللُّمَع**، تحقيق شومون، ص ٣٥٢، مقطع ٣٢٢). إلى هذا تضاف كل الفوارق بين الموقفَيْن وبخاصة مفهوم «الأشبه» (أي الشيء الأكثر مشابهة لدى الله، للحكم الشرعي المطلوب الوقوع عليه). ومن شاء من القراء الاطلاع على عرض لوجهات النظر المختلفة وارتباطها بمسلّمات كلاميّة أخرى، فليعدْ إلى: Zysow, *The Economy*, chap. 5.

[وكذلك يلزم من لا يرى القياس...] تتشكل المجموعة الثانية الكبرى من المحقِّقَة من أهل الظاهر، الذين يعتقدون أن الأحكام الشرعية ليست أوصافاً أساسية للأفعال (انظر في هذا الشأن المقطع ٢٧٢). ولكن، وبما أنهم يُقْصُون عن الشريعة كل ما لم يكن غرضاً لخطاب بَيِّن، ولا يتركون مكاناً للظنّ، فإنهم يأخذون في الحسبان فقط ما كان غرضاً لخطاب

متعيّن. وفي هذا المنظور، فإن الحقيقة هي الأخرى واحدة، انطلاقاً من المسلّمة القائلة بأن النصوص تعجز عن قول أشياء متناقضة تتعلّق بالحكم عينه.

مقطع ٢٩٠ [وأمّا نحن فقد سلف من قولنا...] من خلال الجمع بين مقدمتَيْن منطقيتَيْن (السبيل الأوحد لإدراك الأحكام هو الخطاب؛ إن ما كان سبيله المعرفي هو الخطاب، فإنه يحتوي بلا شكّ على حكم متعيّن)، يستنتج ابن رشد أن كل مجتهد ليس في الصواب، أي أنه لا يسعنا أن نستخرج حكمَيْن متناقضَيْن من الخطاب عينه.

[وما كان سبيل المعرفة به الخطاب...] في شأن «البراءة الأصلية»، انظر المقطع ١٦٨. من جهة أخرى، هذا إيحاء إلى أنواع المُباح الثلاثة المعزوّة إلى الشريعة، علماً أن النوعَيْن الآخرَيْن هما ما تعلنه الشريعة بوصفه مباحاً والأفعال التي تجردها مما كان يرتبط بها من «حَرَج» (انظر مقطع ٢٤).

مقطع ٢٩١ [وأبو حامد يرى هنا...] يبيّن هنا ابن رشد ابتكارية حجّته السابقة، مشيراً إلى غيابها عن **المستصفى**. أما الطريقان اللذان تحيل إليهما برهنة الغزالي، فإنهما يشكلان غرضاً للمقطعَيْن ٢٩٢ - ٢٩٣، وللمقاطع ٢٩٤ - ٢٩٦.

مقطع ٢٩٢ [إحداهما أنّه قال...] إن حجَّة تكليف ما لا يطاق لوضع أطروحة المُصَوِّبة أشعرية بامتياز، بالتناقض مع حجّة الأصلح التي يستدعيها المصوِّبة المعتزلة عموماً في مناظراتهم (انظر: Zysow, *The Economy*, p. 269). ويسعنا اختصارها على الشكل التالي:

يقتضي وجود حكم ما (p) وجود وجوب شرعي بالعمل على إيجاده (q).

هذا الوجوب الشرعي (q) يقتضي وجود شيء يسعنا تحصيله بالدلائل القطعيّة (r).

يتم التحقّق من «إذا كان q إذن هو r» بمقتضى مبدأ التكليف بما لا يطاق (انظر المقطع ٥٥): ينبغي أن يُتَوَصَّل إلى الحكم بواسطة دلائل قطعية؛ وإن لم تكن الحال هي هذه،

سيكون الوجوب متعلقاً بشيء لا سبيل لنا إلى الوصول إليه، ويكون الله قد كلّفنا بما لا قدرة لنا على تحقيقه.

غير أن غرض الاجتهاد هو، من حيث الحدّ، من مصاف الظّنّ وما من دليل يؤدي إليه (إذن لا r). لا r إذن لا q: لا وجود لوجوب شرعي. لا q إذن لا p: لا وجود لحكم شرعي مُتَعَيِّن. إذن، كل مجتهد مصيب.

[ثم أخذ يبيّن...] يتعلّق الأمر هنا بحجّة مستقلة ومتمِّمة تهدف إلى تِبْيان أن ما يشكّل غرضاً للظّنّ، يشكّل أيضاً غرضاً للتباعد في وجهات نظر الواحدة منها صائبة بقدر الأخريات. يضرب الغزالي مثل «العطاء» الذي تشكّل قيمته غرض تفسيرَيْن متباعدَيْن انتهى إليهما الخليفتان أبو بكر الصدّيق وعمر؛ وبالتالي فإن كليهما في الصواب. ففي حين، كان أبو بكر يرى ضرورة «التسوية في العطاء» بين جميع المحاربين، كان عمر يرى أنه لا بدّ للعطاء من أن يكون متناسباً و«الاستحقاق»، حرصاً على الإنصاف و«ترغيباً في الفضائل». ومن جهته، يسوِّغ الغزالي هذا الاختلاف متوسلاً الاختلاف الماثل بين الصحابيَّيْن من حيث الطبع والانشغالات (انظر: **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ٤١٢، سطر ١٥ - ص ٤١٣، سطر ١٣). هذا هو ما يحيل إليه نقد ابن رشد عندما يتحدث عن «الترجّح»، «بحسب ما طُبع عليه شخص شخص من الميل في حكم حكم ونازلة نازلة».

مقطع ٢٩٣ [والقول بمثل هذا...] «الأهواء» و«الإرادات» ألفاظ سلبية تشكل جواباً عن الأمثلة المختلفة التي يضربها الغزالي (أو التي يستدعيها الغزالي). فالصنف الوسطي في غلبة الظّنّ يأتي ليفارق الخِيار الجذري بين الدلائل القطعية وإمكانية الوصول إلى الحكم من جهة، والدلائل الظنّية واستحالة تحصيل حكم واحد من جهة أخرى. تُنتج غلبة الظّنّ حكماً متعيّناً يسعنا بلوغه. وبالإضافة إلى ذلك، يتناقض لفظ «بذاتها» مع «بحسب ما طُبِعَ» (انظر أيضاً المقطع ٢٨٨): يتضح لنا أن الاجتهاد هو لدى ابن رشد تقريري في جوهره ويستهدف النصّ المحصّل بذاته، في حين أن له عند الغزالي قيمة إنشائية، تنبثق من نفس المفكِّر.

[وما كان هكذا فالحكم...] ثمّة موازاة كبيرة بين المعطيات العقلية وتلك الشرعية.

فإن يكون «المطلوب» عقلانياً أم شرعياً، أي سواء تحصّل لنا بواسطة القياس انطلاقاً من المقدمات المنطقية التي يضعها العقل أم تحصّل لنا من الاجتهاد انطلاقاً من المقدمات المنطقية المُكْتَنَفَة في النصّ، فإن الدلائل التي تؤدي إلى هذا المطلوب، ترسيه جوهراً أو بذاته، وليس بالنظر إلى الشخص الذي يقوم بإنجاز العملية. يطرح هذا المقطع علاقة استدلالية قوية بين المقدمات المنطقية للقياس، والنتائج التي تؤدي إليها. يتعلق الأمر إذن في الحالتَيْن بعملية موضوعية مستقلة عمَّنْ يضطلع بها، وهي تسوِّغ الموقف الرشدي القائل بإمكانية أن يقع المجتهد في الخطأ، بالطريقة نفسها التي يمكن للعالم أو للفيلسوف الوقوع فيه.

[وبالجُملة القول بأن ليس هنا أدلة...] يسمح هذا الرابط باتهام الغزالي بالسوفسطائية، وهو الذي سبق إلى اتهام العنبري بها فيما يتعلّق بالمعطيات العقلية (انظر في هذا الشأن تفسير المقطع ٢٨٩ في كتابنا هذا). فألا يكون «المطلوب» مستنبطاً بذاته من المقدمات المنطقية موقف سوفسطائي أياً كانت طبيعة هذه المقدمات، أي أكانت عقليّة أم نصيّة - شرعيّة. وتضمن موضوعية الاستنباط أن يكون للمجتهد إمكانية تحصيل الغرض المطلوب («وإذا كان هذا هكذا...»). يقوم ابن رشد إذن بفكّ الرابط بين الدلائل القطعية وإمكانية تحصيل الحكم. إذ توجد هذه الإمكانية حتى في حضور الدلائل الغالبة، بما أن المطلوب يَنْتُج جوهرياً من الأصول. ومن هنا، ما عاد لحجّة تكليف ما لا يطاق أية ضرورة.

مقطع ٢٩٤ [وأمّا الطريقة الأخرى...] تتمفصل هذه الحجّة الثانية حول فكرة «التَّخْطِئَة»، مرتكزة على «إذا p إذن q»: فإن وُجد الحكم، وجد الوجوب. غير أن الوجوب ينطوي على إمكانية العقاب في حدّه، على شاكلة اختلاف خاص لا بدّ من وجوده: «إذا كان q، إذن ثمّة إمكانية لـ s»:

> ومحال أن يقال: هو مأمور به، لكن إن خالف لم يعص ولم يأثم، وكان معذوراً. لأن هذا يناقض حدّ الأمر والإيجاب، إذ حدّ الإيجاب ما يتعرض تاركه للعقاب والذم.
>
> (انظر: **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ٤١٤، الأسطر ٢٠ - ٢٣).

غير أن القول «ثمّة إمكانية لـ s» مُنْكَر بمقتضى الإجماع الذي يفيد بأن ما مِنْ مجتهد متَّهم بالخطأ؛ إذن، ما من وجوب (أتوجّه بالشكر للسيد أحمد حسناوي لمساعدتي على إيضاح هاتين الحجّتين المنطقيّتين وعرضهما).

مقطع ٢٩٥ [ونحن نقول إنه ليس يلزم...] تسمح فكرة الغفران بفكّ الرابط بين الخطأ والاتهام بالإثم. إذ لا يوسِّع الغفران من مناطه بحيث يشمل كل نوع من أنواع الخطأ، كما هي الحال بالنسبة إلى الجاحظ بحسب **المستصفى** (انظر تفسير المقطع ٢٨٩ في كتابنا هذا): إنه مرتبط بالرتبة المعرفية التي تشغلها الدلائل المعنية. وثمّة معياران مذكوران لتسويغ هذا التفريق بين الدلائل العقلية وتلك الظنّية:

[أمّا القطعِيّة فالطريق إليها...] المعيار الأول معيار تواتر الخطأ: إن كان التواتر ضعيفاً، فهو يؤدي إلى تأثيم، وإن كان قوياً، فالمجتهد مغفور خطؤه.

[والذي أخذ في حدّ الواجب...] المعيار الثاني معيار أكثر حسماً. إذ ينطلق ابن رشد من تفسير للرابط الموجود بين العقاب والوجوب الشرعي ليهاجم مباشرة الحجّة الغزالية الثانية (انظر المقطع ٢٩٤). لا يتعلّق العقاب إلا بالتّرك المتعمّد («بعد المعرفة...») لاستنتاج لا بدّ من الخلوص إليه. غير أن لا إمكانية لحصول هذا الأمر إلا في حالة الدلائل القطعية حيث المعرفة موجودة بالضرورة. أما فيما يتعلق بالدلائل الظنية التي تعنى بالمسائل الصعبة، فإنه لا يسعنا الحديث عن فعل إرادي ومتعمّد بما أن الخطأ فيها قد حصل بمعزل عن الإرادة. نجد هذه العملية العقلية في **فصل المقال**، حيث توزيع مجتمعي بين الجمهور والنخبة، وهو توزيع يتلاءم والدلائل القطعية/ الظنّية. والتأثيم مسوّغ بالنظر إلى أنه لا ينتج، بالنسبة إلى الأشياء البديهيّة، إلا من غفلة أو عناد، ما يسمح بمَفْصَلة قُطْبَيّ الأفعال الإرادية التي تلزم بالمسؤولية الفردية والفقهية من جهة، والتصديق الاضطراري أمام دليل يفرِض نفسه علينا في ختام عملية عقلية من جهة أخرى. ليس هدف **فصل المقال** إذن إنكار التصويب، كما

هي الحال هنا، بل هدفه نزع الشرعية، أيّاً كانت، عن الاتهامات التي ساقها الغزالي بحق الفلاسفة. انظر أعلاه، ص١٢٣).

مقطع ٢٩٦ [فإن قيل...] يطرح معيار الفعل المتعمّد، الذي يلغي غيابه كل اتهام بالخطأ، اعتراضاً: ما حكم الخطأ غير المتعمّد المتعلق بالأحكام المرسية قطعياً؟ يسوِّغ هذا الاعتراض نوعاً ما قَصْرَ الاجتهاد وتفسيرَ الآيات على النخبة وحدها التي ينذُر أن تخطئ مقارنةً بالجمهور.

مقطع ٢٩٨ [وقد بقي علينا...] تعارض (أو تكافؤ أو تعادل) الأدلة مسألة تتعلق بتلك الخاصة بالتصويب وتتوقف عليه. ومن شأن هذه المسألة أن تظهر الطابع الإشكالي للترغيب عندما لا يوجد أي محدّد خارجي لحسمها. ولقد وضع الغزالي في **المستصفى** الرابط بين المسألتَيْن وهو يتمثّل بالتالي: التعارض الكلّي للأدلة الشرعية مستحيل في الشرع، بحسب المحقّقة، ولا سبب فيه إلا عجز المجتهد هو نفسه («هذا لعجز المجتهد»). يتبعون إذن الحلّ الأول أو الثاني. أما المصوِّبة، فإنهم يتبعون الحلّ الثاني أو الثالث (انظر: **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ٤٤٧، الأسطر ٦ - ١٣). وإذ عزاه الغزالي إلى الباقلاني، فإن هذا الموقف الأخير المنتصر للتخيّر (أي «يعمل بأيّهما شاء») هو الآخر موقف عدد كبير من المصوِّبة البارزين، كالجبائي وأبي الهُذَيْل (انظر: Zysow, *The Economy*, p. 263).

[وهذا رأي ضعيف...] بما أن التخيّر هو نوع من أنواع المباح (انظر المقطع ٢٤ في شأن التوصيفات المختلفة للمباح)، فإنه لا يقدر على فرض نفسه إلا في أعقاب عملية عقلية فقهية، يُتَوصَّل في ختامها إلى حكم المباح، بالطريقة عينها التي نصل بموجبها إلى الوجوب أو التحريم. غير أن التناقض عاجز عن الحسم، ويولّد بالتالي حكم المباح.

[وكذلك التوقف لا معنى له...] ثمّة اعتراضان يتناقضان و«التوقف» أو التردّد. الاعتراض الأول يكمن في أن هذه الوِقفة تعرّض للخطر عملَ الشريعة. ولنشِر كردّ على هذا الأمر أنه يمكن «للتوقف» أن يأخذ له شكل مراجعة الاجتهاد مراراً وتكراراً حتى يُتَوصَّل إلى

حلّ يغلِب الآخر، كما هي الحال عند الكَرْخي (انظر البصري، **المعتَمد**، تحقيق حميد الله، المجلد الثاني، ص ٩٥٩). أما الاعتراض الثاني، فإنه أكثر ملاءمة، لإظهار استحالة «توقّف» حقيقي في بعض حالات التناقض الجذري، من خلال الاستناد إلى المثل المضروب في «الغُسْل». إذ، يتعلّق الأمر هنا بتخيّر بين النقيضَين (الفعل أو الامتناع عن الفعل) وليس بخِيار النقيضَيْن: يعادل توقّفُ حكمِهِ الخِيارَ بين أحد فرعَيّ الخيار، ولا يعادل تبنّي إمكانية ثالثة.

مقطع ٢٩٩ [وللظاهرية في هذا القول...] إن الحلّ الذي تقدم به أهل الظاهر والقاضي بالعودة إلى حالة «البراءة الأصلية»، امتثالاً لمبادئ هذا المذهب (انظر المقطع ٢٨٩)، هو حلّ غائب عن **المستصفى**. ويتعادل تناقض الدلائل وغيابها، بالتالي، وتكليف شرعي. يميّز ابن رشد الحالة حيث هذا الغياب غيابٌ موضوعي متخذاً له شكل غياب للدلائل في الشريعة هي عينها («ما ليس عليه دليل») أو غياب ذاتي وجداني متخذاً له شكل غياب لدلائل لم تصل الفاعل بسبب عائق مادي («ما عليه دليل ساكت في حقّ مَنْ لم يبلُغُ»). وهاتان الحالتان نوعان من التناقض: تناقض بذاته مع الشريعة وتناقض بالنسبة إلى الفاعل وحده دون غيره.

[وإنما يقع هذان الصنفان...] إن مستهل هذه الجملة هو الذي يحيل إلى التناقضات بذاتها («ما تضادت فيه الدلائل»)، وبالنسبة إلينا («من تعارضت عنده الأدلة») فإنها تعود في الحالتَيْن إلى عجز المجتهد.

الفصل الثاني: القول في التقليد

مقطع ٣٠١ [والتقليد هو...] إن التفريق بين التقليد بمعناه الحقيقي والتقني وتقليد أقوال النبيّ (وهذا بحسب **المستصفى**، المجلد الثاني، ٤٦٧، سطر ١٨، «يجوز أن [يسمّى] تقليداً مجازاً») العائد إلى تطبيق الشريعة، تفريق ذو طابع معرفي. إذ تولّد المعجزة يقيناً في شأن صدق أقوال الرسول، في حين ليس صدق المجتهدين، الذين تشكّل أقوالهم غرضاً للتقليد، إلّا صِدْقاً ظنيّاً. وبناء عليه، ليس التماثل كاملاً بسبب من المشترك الماثل في لفظ صدق، المنطوي على تضمين أخلاقي وعلمي في آن: في حالة المجتهد، ينبغي تقريب

الصدق من صواب التأويل لا من صدقه، والثقة المولاة لهذا الأخير تأتمر بأوصافه العقلية لا بأوصافه الأخلاقية. من جهتها، ومن خلال إثبات صدق النبيّ، تقوم المعجزة بتمييزه من مدَّعي النبوّة وترسي صدقه في نقله لقول الله. بكلام آخر، إن الاحتمال المتعلّق بصدق المجتهد، يكمُن في أن الأخير قد لا يخطئ، في حين أن اليقين المتعلّق بصدق النبيّ، بوصفه نبيّاً يكمن في أنه لن يكذب.

مقطع ٣٠٢ [وأمّا مَن يجوز له التقليد...] وحده «العاميّ» هو الذي يقبل التقليد. ومن شأن الحالات التمثيلية الثلاث - علماً أن الحالة الأخيرة منها هي وحدها الصحيحة -، أن تضبِط العلاقة بين الاجتهاد والتقليد واضعة هذا التواجد للنشاطَيْن في صلب المجتمع بالنظر إلى طبقة الناس المعنيين بهذه المسألة.

[(أ) إمّا أن يكونوا كلّهم مجتهدين...] يصطدم توسيع مَناط الاجتهاد بحيث يشمل الكلّ بعَقَبَتَيْن. العقبة الأولى ذات طابع عملي وتعود إلى التقسيم الضروري للعمل بين عمل مادي وعمل عقلي أو إلى ضرورة العمل المادي الكافل لحاجات الطبقة التي تقوم بالعمل العقلي (وهذا ما نجده في **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ٤٦٧، السطرين ٢ - ٣). أما العقبة الثانية، فتتخذ لها شكل الافتراض غير الواقعي («لو كان ممكناً...») ويتعلّق بهرمية معرفية خاصة بالطبائع المختلفة للبشر، وهذا موضوع يعبُر **فصل المقال**، لضبط المِراس الفلسفي ضبطاً مجتمعياً (انظر: **فصل المقال**، مقطع ١٦).

[(ب) وإمّا أن تُفْقَد في جميعهم شروط الاجتهاد...] يصطدم توسيع مَناط التقليد بحيث يشمل الكلّ بضرورة وجود «طائفة» تضمن عمل الشريعة. وفي هذا المقطع، يأخذ ابن رشد لفظ «المجتهدون» بالمعنى الواسع للفظ الفقهاء (انظر المقطع ٣٠٥)، بما أنهم لا يفرضون وجودهم بموجب الوظيفة المنوطَة تخصيصاً بالمجتهد (أي اكتشاف أحكام شرعية جديدة)، بل فقط بموجب الوظيفة الأعمّ المنوطة بهم، أي تعليم الناس الشريعة

وضمان حسن عملها. ومن هنا، يطرح إرساء ضرورة الاجتهاد بالمعنى الحقيقي للفظ أكثر من إشكالية (انظر المقطع ٣٠٦).

[(ج) وإمّا أن يوجد في الناس الصنفان...] إن المبدأ المعرفي الجامع بين تقليد «العاميّ» و«استفراغ» المجتهد «وسعه» في التأويل هو مبدأ غلبة الظّنّ، الذي يصلح لتأسيس تقليد العاميّ على نموذج الاجتهاد: إذ بالتماثل وغلبة ظَنّ المجتهد في حكم ما إثر استنباط علامة تدلّ عليه، فإن غلبة هذا الحكم بحسب ظَنّ العامي تَتِمّ بواسطة حجيّة المجتهد.

مقطع ٣٠٤ [وأما هل لهذا الصنف الثاني...] تُطرح هذه المسألة في إطار التفريق بين «المجتهد المطلق» والآخرين (انظر تفسير المقطع ٢٨٧ في كتابنا هذا). وفي رأي ابن رشد، ثمّة صعوبة أكبر في إرسائها، بالنظر إلى غياب إجماع في الموضوع. وبحسب الغزالي، يوجد المجتهد المواجَه بمسألة تتطلّب التمكّن من العلوم الجديدة كالنحو في مسألة تأويلية نحوية، أو علم الرجال في مسألة أصالة الأحاديث، في موقف العامي، ولا بدّ له وحاله هي هذه، من أن يقلّد «العالِم الأعلم» منه. ولكن إن كان عالماً، فلا حقّ له بالتقليد (أي لا «جواز تقليد العالِم العالمَ فيما يفتي») (انظر: **المستصفى**، المجلد الثاني، ص ٤٥٧ – ٤٥٨).

مقطع ٣٠٥ [فصل. ولأن هاهنا طائفة...] تبدو الطائفة الوسطيّة للفقهاء ظاهرة مستجدّة («في زماننا هذا») مقارنة بالتفرّع الثنائي الأصلي إلى مقلّدين - مجتهدين. ولقد سُبِقَ إلى ملاحظة التفريع الثلاثي للمجتمع الذي يؤدي بروز هذه الطائفة إليه وذاك الذي نجده في **فصل المقال** بين أهل الخطابة وأهل الجدل وأهل البرهان (انظر: Griffel, «The relationship», p. 58). كما أن التقليل من شأن الفقهاء يشبه الانتقادات التي تناول بها ابن رشد أهل الكلام. فمع أن الرهان مختلف، إلا أن دعامة البرهنة والانتقادات الموجهة إلى «أنصاف المجتهدين» هؤلاء، الذين يتجاوزون دورهم للاضطلاع بما لا مِراس لهم فيه، هي نفسها. ولكن ثمّة فارق بسيط يتمثل في أن وجود هذه الطائفة بين طائفة المجتهدين والعاميّ يبدو ضرورياً في **المختصر**، بالنظر إلى أنها تقوم مقام الوسيط بين الاثنين، في حين أن لا

فائدة لأهل الكلام، في **فصل المقال**، لا بالنسبة إلى العاميّ ولا بالنسبة إلى النخبة (انظر: **فصل المقال**، مقطع ٦٥).

مقطع ٣٠٦ [فأمّا هل تجوز لهم الحال الأولى...] إن المسألة المطروحة هنا والغائبة عن **المستصفى** هي الكامنة في إمكانية أن تفتقر حِقبة ما إلى المجتهدين. في شأن هذا النقاش، انظر: Hallaq, «Was the Gate». من جهته، يعرض ابن رشد لحجّتَيْن لإرساء هذه الاستحالة في أن يغيب المجتهدون كلّياً عن حِقْبة زمنية ما. أولاً، يجعل من هذه الاستحالة واجباً جماعياً حاضراً بالضرورة في كل الحِقب. ثانياً، يعود السبب في ضرورة الاجتهاد إلى العدد اللامتناهي من الحالات المستجدّة التي تُعرض مقارنة بمحدودية الحالات المعدّدة في النصوص. وهنا يُحال نشاط الاجتهاد إلى القياس. ولنشِر في تعداد المذاهب المختلفة إلى غياب مذهب الحنبَليّة، وللإشارة أهمية بالنظر إلى أن الدور الفعلي لهذا المذهب في النظرية الفقهية، دور متنازَع فيه. وفي شأن أهمية الحنبلِيّة في الحقبة الكلاسيكية التي تشكل غرضاً للنقاشات، انظر: Chaumont, «La notion du *wağh al-ḥikma*».

مقطع ٣٠٧ [وإن كان ذلك كذلك...] هذه حجّة ثالثة في ضرورة المجتهد في كل الحِقَب. إذ قد يؤدي غيابه إمّا إلى تقليد كلّي، يرتقي بالحلول الفقهية التي انتهى إليها السلف إلى رتبة أصل للشريعة وإما إلى إلغاء لكل الأحكام التي تحتاج إلى مَنْ يكتشفها. يستقي الاجتهاد إذن أهميته من واقع أنه يقيم علاقة مباشرة بين كل جيل من الأجيال ونصّ الشريعة.

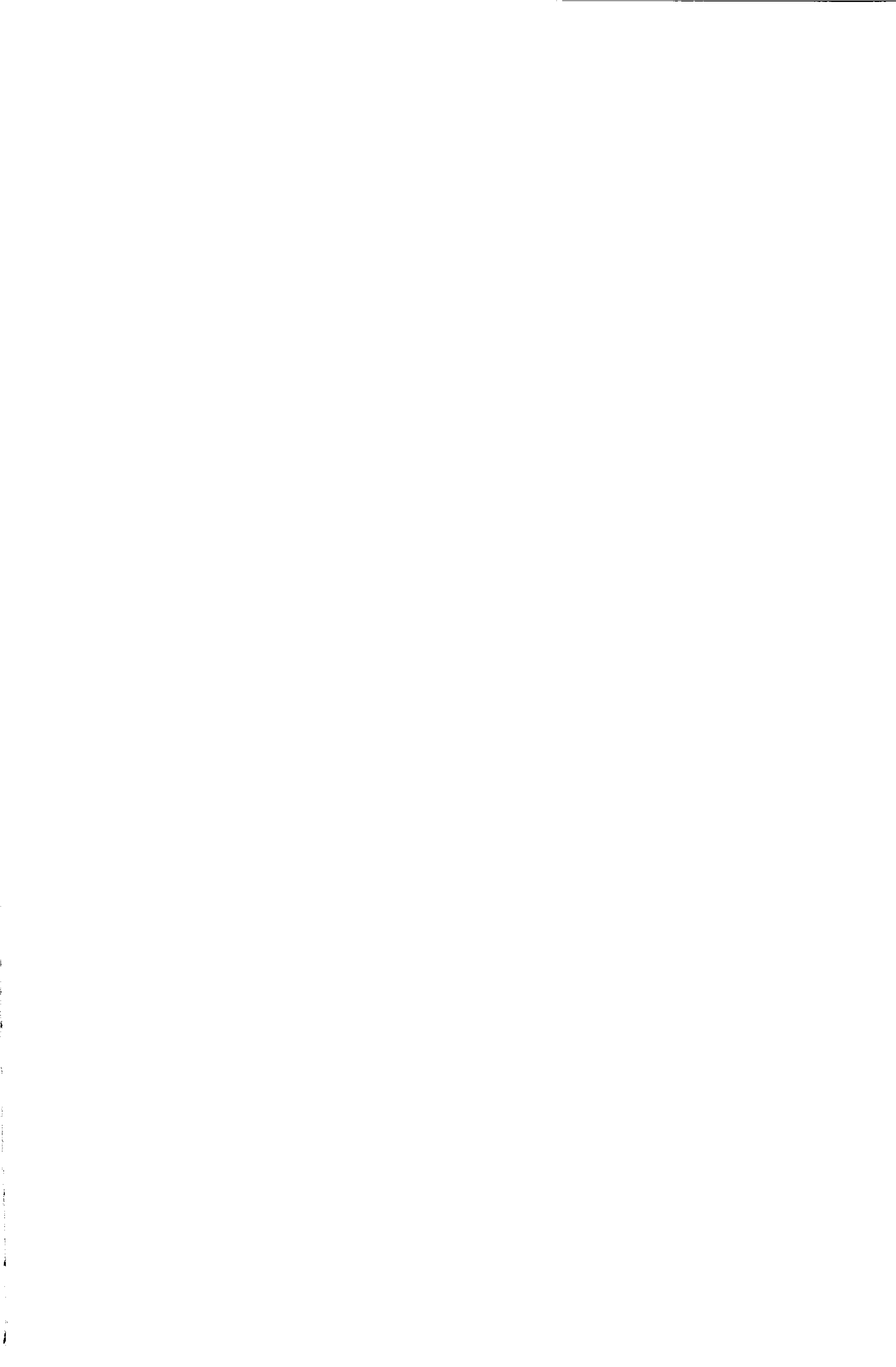
[وأنت تعلم أنّ الزمان الذي سلف...] يبدو أن ابن رشد يناقض نفسه بنفسه، عبر الجزم بأن الحقبة المنصرِمة كانت خالية من المجتهدين. غير أن الأمر يتعلّق هنا بمجتهد فاعل (أي ممارس لأوصافه كمجتهد) لا غير. ويمكن قراءة هذه الملاحظة الشخصية الطابع كنقد لحِقبة المرابطين «للفقه المالكي»، ما يتضمّن إطراء على النظام الجديد، كما هي الحال في ختام **فصل المقال**. ومن الممكن للأمر أن يتعلّق كذلك بملاحظة خطابية بسيطة تهدُف إلى إبراز المؤلِّف الذي يقترح أن يقدم هو نفسه علاجاً لهذا الوضع. إذن إلى أية حِقْبة بالتحديد

يلمِح ابن رشد؟ لعله يلمِح إلى تلك الحِقْبة السابقة مباشرة أو إلى تلك التي شهدت نشاط جدّه، المتوفّى سنة ولادة الفيلسوف.

الفصل الثالث: في ترجيح طرق النقل

مقطع ٣٠٩ [وبقي القول في الفصل الثالث...] يحيل **كتاب الأخبار** إلى المقاطع ٨٥ - ١٣٨، والقسم في المفهوم إلى المقاطع ٢٣٥ - ٢٤٢.

مقطع ٣١١ [وهنا انتهى غرضنا في هذا الاختصار...] أَينطوي التوفيق بين غرضَيْن مختلفَيْن على إحالة ضمنية إلى ذاك الذي يعلن عنه الغزالي في مستهلّ **المستصفى** (انظر المقطع الأول من التفسير في كتابنا هذا)؟



المراجع

مؤلفات ابن رشد:

بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق ع. م. معوض و ع. أ. عبد الموجود، مجلدان، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣.

تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق م. بويج، ثلاثة مجلدات، بيروت، دار المشرق، ٢٠٠٤.

تلخيص الخطابة، تحقيق مارون عواد (مع ترجمة إلى اللغة الفرنسية):

Commentaire Moyen à la Rhétorique d'Aristote, édition critique du texte arabe et traduction française par M. Aouad, 3 vol. [vol. 1 : *Introduction générale*, vol. 2 : *édition et Traduction, vol. 3 : Commentaire du Commentaire*], Paris, Vrin, coll. « Textes et traditions », no 5, 2002.

تلخيص كتاب الحس والمحسوس، تحقيق بلومبرغ، كامبريدج، ١٩٧٢.

تلخيص كتاب المقولات، تحقيق م. قاسم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠.

تلخيص كتاب النفس، تحقيق نوغالس، مدريد، ١٩٨٥.

تلخيصات ابن رشد إلى جالينوس، تحقيق دو بينيتو، ١٩٨٤.

تهافت التهافت، تحقيق م. بويج، بيروت، دار المشرق، ١٩٩٢. والإحالات إلى حواشي الترجمة الإنكليزية مأخوذة من:

Averroes' Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence), vol. I & II, translated from the Arabic with Introduction and Notes by S. Van Den Bergh, Cambridge, E. J. W. Gibb Memorial Trust 2008.

جوامع المنطق، تحقيق بترورث، غير منشور بعد.

رسالة السماع الطبيعي، تحقيق رفيق العجم وجيرار جهامي، بيروت، دار الفكر اللبناني، ١٩٩٤.

رسالة ما بعد الطبيعة، تحقيق جيرار جهامي، بيروت، دار الفكر اللبناني، ١٩٩٤. والإحالات إلى حواشي الترجمة الإنكليزية مأخوذة من:

Averroes on Aristotle's 'Metaphysics'. An Annotated Translation of the So-Called Epitome, edited by R. Arnzen, Berlin/New York, De Gruyter, coll. « Scientia Graeco-Arabica », no 5, 2010.

شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الكويت، ١٩٨٤.

الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى، تحقيق ومقدمة جمال الدين العلوي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤.

الضروري في السياسة، مختصر السياسة لأفلاطون، ترجمه عن العبرية إلى العربية أحمد شحلان، مقدمة محمد عابد الجابري، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢.

الضروري في صناعة النحو، تحقيق باب ولد هارون ولد الشيخ سيدي، نواكشوط، ٢٠٠٠.

فصل المقال، تحقيق مارك جوفروا (مع ترجمة إلى اللغة الفرنسية):

Discours Décisif, traduction inédite, notes et dossier par M. Geoffroy, introduction par A. de Libera, Paris, GF Flammarion, 1996.

كتاب الشعر في أرسطوطاليس، فن الشعر، مع الترجمات العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد، ترجمه عن اليونانية وشرحه وحقق نصوصه عبد الرحمن بدوي، بيروت، دار الثقافة، ١٩٧٣.

كتاب أنالوطيقي الأول أو كتاب القياس في نص تلخيص منطق أرسطو، تحقيق جيرار جهامي، بيروت، دار الفكر اللبناني، ١٩٩٢، الجزء الرابع.

كتاب باري أرمينياس أو كتاب العبارة في نص تلخيص منطق أرسطو، تحقيق جيرار جهامي، بيروت، دار الفكر اللبناني، ١٩٩٢، الجزء الثالث.

الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق م. حنفي، مقدمة م. عابد الجابري، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١.

مختصر الخطابة، تحقيق بتروورث (مع ترجمة إلى اللغة الإنكليزية):

Averroes' Three Short Commentaries on Aristotle's « Topics », « Rhetoric » and « Poetics », edited and translated by Ch. Butterworth, Albany, State University of New York Press, 1977.

شرح كتاب النفس، في النشرة اللاتينية التالية:

Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros. Recensuit F. Stuart Crawford (*Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem. Versionum Latinarum*, Volumen VI, 1), Cambridge (Mass.), The Mediaeval Academy of America, 1953.

المصادر العربية القديمة:

ابن تومرت، **أعزّ ما يطلب**، تحقيق غولدزيهر، الجزائر، ١٩٠٣.

ابن حزم، **التقريب لحدّ المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العاميّة والأمثلة الفقهية**، تحقيق ع. التركماني، بيروت، دار ابن حزم، ٢٠٠٧.

ابن خلدون، **المقدمة**، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٧٨.

ابن رشد، **المقدّمات الممهّدات**، تحقيق س. أعراب، ثلاثة مجلدات، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨.

ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، تحقيق س. دنيا، ثلاثة مجلدات، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٨-١٩٧١.

ابن متّويه، **التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض**، مجلدان، تحقيق د. جيماريه، القاهرة، ٢٠٠٩.

أرسطوطاليس، **الطبيعة**، تحقيق عبد الرحمن بدوي، مجلدان، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤.

الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق هلموت ريتر، ويسبادن، ١٩٨٠.

البصري المعتزلي (أبو الحسين)، **كتاب المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق م. حميدالله، مجلدان، دمشق، المعهد الفرنسي، ١٩٦٥.

الجويني، **العقيدة النظامية**، تحقيق م. ز. الكوثري، القاهرة، مطبعة الأنوار،١٩٤٨.

الرازي (فخر الدين)، **المحصول في علم أصول الفقه**، تحقيق ع. أ. عبد الموجود وع. م. معوض، أربعة مجلدات، صيدا/ بيروت، المكتبة العصرية، ١٩٩٩.

الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ستة مجلدات، تحقيق ع. ع. العاني، الكويت، ١٩٩٢.

الشيرازي (أبو اسحق)، **اللمع في أصول الفقه**، تحقيق إ. شومون في:

« *Kitāb al-Luma' fī uṣūl al-fiqh* de Abū Isḥāq al-Shīrāzī », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* vol. 53: 1-249, 1993-94.

(تحيل المقاطع إلى هذه النسخة المحققة، أما الصفحات والحواشي فتحيل إلى ملاحظات المُحقّق في ترجمته الفرنسية للكتاب: *Traité de théorie légale musulmane*.

Introduction, traduction annotée et index par E. Chaumont, Berkley, Robins Collection, 1999.)

عبد الجبار، **تنزيه القرآن عن المطاعن**، مقدمة وتعليق خضر محمد نبها، تقديم رضوان السيد، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٨.

العبدري، **رحلة العبدري**، تحقيق ع. كردي، دمشق، دار سعد الدين للدراسة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥.

الغزالي، **إحياء علوم الدين**، خمسة مجلدات، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٢.

الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، تحقيق وتقديم ابراهيم آكان جوبوقجي وحسين آتاى، أنقرة، ١٩٦٢.

الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مجلدان، تحقيق محمد سليمان الأشقر، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧.

الغزالي، **المنخول من تعليقات الأصول**، تحقيق م. ح. حيتو، دمشق، ١٩٧٠.

الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق م. بويج، بيروت، دار المشرق، ١٩٩٠.

الفارابي، **الألفاظ المستعملة في المنطق**، تحقيق م. ممهدي، بيروت، دار المشرق، ١٩٦٨.

الفارابي، **كتاب الخطابة**، تحقيق لانغاد (مع ترجمة فرنسية):

Al-Fārābī, *Deux ouvrages inédits sur la Rhétorique*, éd. J. Langhade et M. Grinaschi, Beyrouth, Dar el-Machreq, 1971.

الفارابي، **كتاب العبارة، في المنطق عند الفارابي**، تحقيق رفيق عجم، الجزء الأول، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٥.

الفارابي، **كتاب القياس الصغير أو المختصر الصغير في كيفية القياس أو كتاب المختصر الصغير في المنطق على طريقة المتكلمين، في المنطق عند الفارابي**، تحقيق رفيق العجم، الجزء الثاني، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٦.

الفارابي، **كتاب القياس في المنطق عند الفارابي**، تحقيق رفيق عجم، الجزء الثاني، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٦.

الدراسات:

العلوي جمال الدين، **المتن الرشدي. مدخل لقراءة جديدة**، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، ١٩٨٦.

السيد رضوان، «مقاصد الشريعة بين أصول الفقه والتوجهات النهضوية»، *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 2012, vol. 64, p. 288-300.

بن شريفة، **أبو مطرّف أحمد بن عميرة المخزومي**، حياته وآثاره، رباط، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، ١٩٦٦.

بن شريفة، ابن رشد **الحفيد، سيرة وثائقية**، ١٩٩٩.

Ali, M.M.Y., *Medieval Islamic Pragmatics: Sunni Legal Theorists' Models of Textual Communication*, Richmond (Surrey), Curzon, 2000.

Aouad, M., « La critique radicale du témoignage, de la loi positive et du consensus par Averroès », J.-B. Brenet (dir.), *Averroès et les averroïsmes juif et latin*, Turnhout, Brepols, 2007, p. 161-181.

Aouad, M., « Les prémisses rhétoriques selon les Išārāt d'Avicenne », P. Büttgen, S. Diebler et M. Rashed (dir.), *Théories de la phrase et de la proposition de Platon à Averroès*, Paris, Éditions Rue d'Ulm, coll. « Études de littérature ancienne », no 10, 1999, p. 281-304.

Aouad, M., *Le « Livre de la Rhétorique » du philosophe et médecin Ibn Ṭumlūs (Alhagiag bin Thalmus)*, Paris, Vrin, coll. « Textes et traditions », no 13, 2006.

Aouad, M., P. Roisse, E. Gannagé, et H. Fadlallah, « « Les manuscrits de philosophie en langue arabe conservés dans les bibliothèques du Liban – Protocole – Catalogue raisonné des manuscrits de philosophie en langue arabe de la Bibliothèque Saint-Paul de Harissa (première partie) », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 2008, vol. 51, p. 189-341.

Aouad, M., « Les fondements de la Rhétorique d'Aristote reconsidérés par Averroès dans *L'Abrégé de la rhétorique*, ou le développement du concept de 'point de vue immédiat' », dans W.W. Fortenbaugh et D.C. Mirhady (dir.), *Peripatetic Rhetoric After Aristotle*, New Brunswick/ Londres, R.U.S.C.H. VI, 1994, p. 261-313.

Arfa Mensia, M., « Ibn Rushd et le ẓāhirisme pratique », A. Hasnawi (dir.), *La lumière de l'intellect : la pensée scientifique et philosophique d'Averroès dans son temps*, Louvain, Peeters, coll. « Ancient and Classical Sciences and Philosophy », 2011, p. 457-470.

Arnaldez, R., *Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm de Cordoue*, Paris, Vrin, coll. « Études musulmanes », no 3, 1956.

Ayoub, G., « Laḥn », *Encyclopedia of Arabic language and linguistics*, vol. II, p. 628-634.

Bernand, M., « Bayān selon les Uṣūliyyūn », *Arabica*, 1995, vol. 42, p. 145-160.

Bernand, M., « Les uṣūl al-fiqh de l'époque classique. Status quaestionis », *Arabica*, 1992, vol. 39, p. 273-286.

Black, D.L., « Knowledge (ʿilm) and certitude (yaqīn) in al-Fārābī's epistemology », *Arabic Sciences and Philosophy*, 2006, vol. 16, no 1, p. 11-45.

Black, D.L., *Logic and Aristotle's « Rhetoric » and « Poetics » in Medieval Arabic Philosophy*, Leyde/New York, E.J. Brill, coll. « Islamic Philosophy and Theology », no 7, 1990.

Bou Akl, Z., « Averroès à propos de la définition de l'acte légal : le miracle comme levier d'adhésion à la Loi », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 2012, vol. 64, p. 244-266.

Bou Akl, Z., « Volonté humaine, Volonté divine : le choix d'indifférence dans les deux *Tahāfut* », in J.-B. Brenet et O. Lizzini (dir.), *La philosophie arabe à l'étude*, Paris, Vrin, 2019, p. 421-439

Brunschvig, R., « Pour ou contre la logique grecque chez les théologiens-juristes de l'Islam : Ibn Ḥazm, al-Ġazālī, Ibn Taymīya », in *Études d'Islamologie* I, p. 303-328.

Brunschvig, R., *Études d'Islamologie*, 2 vol., Paris, Maisonneuve et Larose, 1976.

Brunschvig, R., « Averroès juriste », *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1962, vol. I, p. 35-68 (repris dans Brunschvig, R., *Études d'Islamologie* II, p. 167-200).

Brunschvig, R., « Devoir et Pouvoir. Histoire d'un Problème de Théologie Musulmane », *Studia Islamica*, 1964, no 20, p. 5-46 (repris dans Brunschvig, R., *Études d'Islamologie* I, p. 179-220).

Brunschvig, R., « Polémiques médiévales autour du rite de Mālik », *Al-Andalus*, 1950, vol. 15, no 2, 377-413 (repris dans Brunschvig, R., *Études d'Islamologie* II, p. 65-102).

Brunschvig, R., « Valeur et fondement du raisonnement juridique par analogie d'après al-Ġazālī », *Studia Islamica*, 1971, no 34, p. 57-88 (repris dans Brunschvig R., *Études d'Islamologie* II, p. 363-394).

Casiri, *Bibliotheca Arabico-Hispana Escurialensis*, 2 vol., Madrid, 1760.

Cerami, C., « Thomas d'Aquin lecteur critique du Grand Commentaire d'Averroès à *Phys.* I 1 », *Arabic Sciences and Philosophy*, septembre 2009, vol. 19, no 2, 189-223.

Cerami C., *Génération et substance. Aristote et Averroès entre physique et métaphysique*, Berlin/New York, De Gruyter, 2015.

Chaumont, É., « Encore au sujet de l'ash'arisme d'Abū Isḥāq al-Shīrāzī », *Studia Islamica*, 1991, no 74, p. 167-177.

Chaumont, É., « La notion de *waǧh al-ḥikma dans les uṣūl al-fiqh* d'Abū Isḥāq al-Šīrāzī », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 2012, vol. 64, p. 213-226.

Chaumont, É., « Bāqillānī, théologien ash'arite et uṣūliste mālikite, contre les légistes à propos de l'ijtihād et de l'accord unanime de la communauté », *Studia Islamica*, 1994, no 79, p. 79-102.

Chaumont, É., « Versets clairs et ambigus », *Dictionnaire du Coran*, Paris, Robert Laffont, 2007, p. 903-905.

Chaumont, É., *« Abrogation », Dictionnaire du Coran*, p. 14-17.

Déroche, F., *« Basmala », Dictionnaire du Coran*, p. 119-120.

Déroche, F., « Lettres isolées » *Dictionnaire du Coran*, p. 479-482.

Elamrani-Jamal, A., « « L'usage des enseignements de la philosophie dans le premier ouvrage juridique d'Ibn Rušd : l'Abrégé du Mustaṣfā d'al-Ġazālī », A. Hasnawi (dir.), *La lumière de l'intellect : la pensée scientifique et philosophique d'Averroès dans son temps*, Louvain, Peeters, coll. « Ancient and Classical Sciences and Philosophy », 2011, p. 471-480.

Endress, G., « "If God Will Grant Me Life". Averroes the Philosopher : Studies on the History of His Development », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 2004, vol. 15, p. 227-253.

van Ess, J., « La liberté du juge dans le milieu basrien du viiie siècle », G. Makdisi, D. Sourdel et J. Sourdel-Thomine (dir.), *La notion de liberté au Moyen Age. Islam, Byzance, Occident*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 25-35.

van Ess, J., « L'autorité de la tradition prophétique dans la théologie muʿtazilite », G. Makdisi, D. Sourdel et J. Sourdel-Thomine (dir.), *La notion d'autorité au Moyen Age. Islam, Byzance, Occident*, Paris, Les Belles Lettres, 1982, p. 211-225.

Gauthier, L., « L'argument de l'âne de Buridan et les philosophes arabes », Institut des hautes études marocaines (dir.), *Mélanges René Basset : études nord-africaines et orientales*, Paris, E. Leroux, 1923, vol. 1, p. 209-233.

Geoffroy, M., « L'almohadisme théologique d'Averroès (Ibn Rušd) », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1999, no 66, p. 9-47.

Gimaret, D., *La doctrine d'al-Ashʿarī*, Paris, Les Editions du Cerf, coll. « Patrimoines - Islam », 2007 (19901).

Gimaret, D., *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris/ Louvain, Vrin/Peeters, coll. « Études musulmanes », no 24, 1980.

Griffel, F., « Al-Ghazālī's Use of "Original Human Disposition" (Fiṭra) and Its Background in the Teachings of al-Fārābī and Avicenna », *Muslim World*, 2012, vol. 102, no 1, p. 1-32.

Griffel, F., *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2009.

Griffel, F., « The Relationship Between Averroes and al-Ghazālī as it Presents Itself in Averroes' Early Writings, Especially in His Commentary on al-Ghazālī's al-Mustasfā », in Inglis, J. (dir.), *Medieval philosophy and the classical tradition in Islam, Judaism and Christianity*, Surrey (UK), Curzon Press Richmond, 2002, p. 51-63.

Gutas, D., « Classical Arabic Wisdom Literature : Nature and Scope », *Journal of the American Oriental Society*, 1981, vol. 101, no 1, p. 49-86.

Simplicius, *Commentaire sur Les Catégories*, traduction commentée sous la direction de I. Hadot, fasc. 1 : Introduction, première partie, Leyde/New York, E.J. Brill, coll. « Philosophia antiqua », 1990.

Hallaq, W.B., « The Development of Logical Structure in Sunni Legal Theory », *Der Islam*, 1987, vol. 6, no 4, p. 42-67.

Hallaq, W.B., *A History of Islamic Legal Theories. An introduction to Sunnī* Uṣūl al-Fiqh, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1997.

Hallaq, W.B., « Notes on the Term *Qarīna* in Islamic Legal Discourse », *Journal of the American Oriental Society*, 1988, vol. 108, no 3, p. 475-480 (repris dans Hallaq, W.B., *Law and Legal Theory*, art. x).

Hallaq, W.B., « On the Authoritativeness of Sunni Consensus », *International Journal of Middle East Studies*, 1986, vol. 18, no 4, p. 427-54 (repris dans Hallaq W. B., *Law and Legal Theory*, art. viii).

Hallaq, W.B., « Non-Analogical Arguments in Sunni Juridical *Qiyās* », *Arabica*, 1989, vol. 36, no 3, p. 286-306 (repris dans Hallaq W.B., *Law and Legal Theory*, art. ii).

Hallaq, W.B., « Was the Gate of Ijtihād Closed? », *International Journal of Middle East Studies*, 1984, vol. 16, p. 3-41 (repris dans Hallaq, W.B., *Law and Legal Theory*, art. v).

Hallaq, W.B., *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*, Great Yarmouth, Norfolk, Variorum Aldershot-Brookfield, 1995.

Hallaq, W.B., « Logic, Formal Arguments and Formalization of Arguments in Sunni Jurisprudence », *Arabica*, 1990, vol. 37, no 3, p. 315-358 (repris dans Hallaq W.B., *Law and Legal Theory*, art. iii).

Hasnawi, A., « La structure du corpus logique dans "l'Abrégé de logique" d'Averroès », C. Baffioni (dir.), *Averroes and the Aristotelian Heritage*, Naples, Università degli Studi di Napoli, 2004, p. 51-62.

Hourani, G.F., « Averroes on Good and Evil », *Studia Islamica*, 1962, no 16, p. 13-40 (repris dans Hourani G. F., *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, art. 15).

Hourani, G.F., « Ethical Presuppositions of the Qur'ān », *The Muslim World*,

1980, vol. 70, p. 1-28 (repris dans Hourani G. F., *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 23-48).

Hourani, G.F., « Ghazālī on the Ethics of Action », *Journal of the American Oriental Society*, 1976, vol. 96, no 1, p. 69-88 (repris dans Hourani, G. F., *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, p. 135-166).

Hourani, G.F., Reason and Tradition in Islamic Ethics, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1985.

Jackson, S.A., « Taqlīd, Legal Scaffolding and the Scope of Legal Injunctions in Post-Formative Theory. Muṭlaq and ʿĀmm in the Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī », *Islamic Law and Society*, 1996, vol. 3, no 2, p. 165-192.

Johansen, B., « Casuistery : Between Legal Concept and Social Praxis », *Islamic Law and Society*, 1995, vol. 2, no 2, p. 135-156.

Johansen, B., « Le jugement comme preuve. Preuve juridique et vérité religieuse dans le droit islamique hanéfite », *Studia Islamica*, 1990, no 72, p. 5-17 (repris dans Johansen, B., *Contingency in a Sacred Law*, vii.2).

Johansen, B., *Contingency in a Sacred Law. Legal and Ethical Norms in the Muslim* Fiqh, Leyde/Boston/Cologne, Brill, « Studies in Islamic Law and Society », no 7, 1999.

Lameer, J., *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory and Islamic Practice*, Leyde/New York, E.J. Brill, coll. « Islamic philosophy, theology, and science », no 20, 1994.

Larcher, P., « Quand, en arabe, on parlait de l'arabe (II) », *Arabica*, 1991, vol. 38, no 2, p. 246-273.

Lay, J., « Un Averroes Hebraicus inédit : l'Abrégé de l'Almageste », A. Bazzana, N. Bériou et P. Guichard (dir.), *Averroès et l'averroïsme (xiie, xve). Un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et à Padoue*, Presses universitaires de Lyon, 2005, p. 203-237.

Linant de Bellefonds, Y., « Ibn Ḥazm et le ẓāhirisme juridique », *Revue*

algérienne, tunisienne et marocaine de législation et de jurisprudence, 1960, vol. 76, p. 1-43.

Lowry, J., *Early Islamic Legal Theory. The Risāla of Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi'ī*, Leyde/Boston, Brill, coll. « Studies in Islamic Law and Society », no 30, 2007.

Makdisi, G., « Law and Traditionalism in the Institutions of Learning of Medieval Islam », in von Grunebaum G. E (dir.), *Theology and Law in Islam, Wiesbaden, O. Harrassowitz, coll. « Giorgio Levi Della Vida conferences »*, no 2, 1971.p. 75-88.

Makdisi, G., « The Juridical Theology of Shāfi'ī : Origins and Significance of *Uṣūl al-Fiqh », Studia Islamica*, 1984, no 59, p. 5-47.

Marmura, M.E., « Ghazali's Chapter on Divine Power in the Iqtiṣād », Arabic Sciences and Philosophy, 1994, vol. 4, no 2, p. 279-315 (repris dans Marmura, M. E., Probing in Islamic Philosophy. *Studies in the philospohies of Ibn Sîna, al-Ghazâlî and other major Muslim thinkers*, Binghamton (NY), Global Academic Publishing, 2005, p. 301-335).

Marmura, M.E., « The Conflict over the World's Pre-Eternity in the Tahafuts of al-Ghazali and Ibn Rushd », A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in the University of Michigan, 1959 (non publiée).

Opwis, F., *Maṣlaḥa and the Purpose of the Law*. Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century, Leyde/Boston, Brill, coll. « Studies in Islamic Law and Society », no 31, p. 65-87.

Reinhart, A.K., *Before Revelation: the Boundaries of Muslim Moral Thought*, Albany, State University of New York Press, coll. « SUNY Series in Middle Eastern Studies », 1995.

Reinhart, A.K., « "Like the Difference between Heavan and Earth" : Ḥanafī and Shāfi'ī Discussions of Wājib and Farḍ », B.G. Weiss (dir.), *Studies in Islamic Legal Theory*, Leyde/Boston, Brill, coll. « Studies in Islamic law and society », no 15, 2002, p. 205-234.

Rescher, N., « Choice Without Preference », *Kant-Studien*, 1960, vol. 51, p. 142-175.

Turki, A.M., « *L'ijmâ' ummat al-mu'minîn* entre la doctrine et l'histoire », *Studia Islamica*, 1984, no 59, p. 49-78.

Vasalou, S., « Equal before the Law: the Evilness of Human and Divine Lies 'Abd al-Ǧabbār's Rational Ethics », *Arabic Sciences and Philosophy*, septembre 2003, vol. 13, no 2, p. 243-268.

Vasalou, S., *Moral Agents and Their Deserts: The Character of Mu'tazilite Ethics*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2008.

Watt, M.W. « The Origin of the Islamic Doctrine of Acquisition », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1943, vol. 75, no 3-4, p. 234-247.

Weiss, B., *The Search for God's Law*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1992.

Zysow, A., *The Economy of Certainty. An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory*, Atlanta, Lockwood Press, coll. « Resources in Arabic and Islamic Studies », no 2, 2013.



فهرس الآيات القرآنية

فهرس الأحاديث النبوية

فهرس الأعلام والفرق والمراجع الواردة في مختصر المستصفى

المحتويات



... ولعلّ هذه الترجمة العربية تُسهم في إنذار القارئ المهتم بالعلوم الفلسفية بأهمية أصول الفقه في المنظومة العلمية العربية الإسلامية وبتأثيرها وتأثّرها بالفكر الفلسفي لابن-رشد ولسائر الفلاسفة. فلا يمكن فهم ما يقوله ابن رشد على سبيل المثال في شروحه لكتاب الخطابة لأرسطو عن الدين والإجماع والشهادات والتواتر من دون العودة إلى فكره الأصولي. ما حاولت إظهاره في هذا الكتاب هو أنّ الفلاسفة، عندما يتطرّقون في كتبهم لمسائل دينية، يستوحون من معرفتهم بهذا العلم الذي احتلّ منذ القرن العاشر مكانة مميّزة جعلت منه نوعاً من مقدّمة لسائر العلوم الدينية تُعالَج فيها مسائل نظرية ولغوية وعلومية. فمن هذا المنطلق، إنّ دراسة نص عن أصول الفقه كتبه فيلسوف كابن رشد يلقي الضوء على كل هذا المخزون العلمي البديهي المحيط به وبسائر فلاسفة عصره، والذي يشكّل ثقافة عامّة جماعيّة حاول، هو نفسه، أن ينقلها إلى معاصريه عبر هذا المختصر.

زياد بو عقل، خريج الجامعة اليسوعية في بيروت ومعهد العلوم السياسية في باريس. حاز شهادة دكتوراه في الفلسفة والعلوم الفيلولوجية من جامعة الدراسات التطبيقية العليا عام ٢٠١٢، وهو حالياً باحث في المركز الوطني للبحث العلمي الفرنسي، وأستاذ مادة الفلسفة العربية في دار المعلمين العليا في باريس.


ISBN-13: 978-614-485-040-4
9 786144 850404